

3835
51A

فهرست مرآت الاصول فی شرح مرآة الوصول

٧٤	ومنه التهی وهو لفظ	٤- بسم الله
٨١	تذیب الامر بالشیء	٥٧- مقدمه
٨٢	ومنه مطلق	١٢- وموضوعه
٨٣	واما العام فلفظ یستغرق	١٥- المقصد الاول فی الادلة
٨٦	واذا خص بكلام مستقل	٥٠- الاول کتاب
٨٩	الفاظ العموم والجمع المعرف	١٩- واما المشتركة
٩٣	والنكرة المنفية	٢٠- الاول باعتبار وضعه
٩٤	ومن لذوات من یعقل	٢١- الثاني باعتبار دلالة
٩٥	وما کن لکنه لصفات	٢١- الثالث باعتبار استعماله
١٠٠	واما المشترك فوضع	٢٢- الرابع باعتبار الوقوف به
١٠١	واما الجمع النکر	٢٣- اما الخاص
١٠١	واما الظاهر فاعرف مراده	٢٨- ومنه الامر
١٠٢	واما النص فما ازيد اذ ظهورا	٣٥- ومطلقه لا یقتضی التکرار
١٠٣	وحکمه وجوب العمل بما وضح	٣٨- وهو اما مطلق عن الوقت
١٠٤	واما الحکمة فما ازيد اذ قوة	٤٥- واما وجوب الاداء
١٠٥	واما النفي مراده فاخفى قوة	٤٧- واما معياره
١٠٦	واما المشکل	٥١- واما ظرف له
١٠٧	واما المجمل فاخفى مراده	٥٢- واما مشکل
١٠٨	واما المتشابه	٥٥- والمأ موریة نوعان
١١١	واما الحقيقة	٥٩- واما محض کامل
١١٢	واما المجاز	٦٣- واما شبهة بالاداء
١٢٠	فشرط صحتها حکما	٦٣- ولا بد له من الحسن
١٢٣	فلا یجتمعان مرادین بلفظ	٦٦- وحکمه عدم سقوطه
١٢٧	ثم شرط صحته قرينة تمنعها	٦٨- فلا بد له من قدرة
١٢٩	ثم الداعي اليه	٧٠- والتکمن من الاداء یستغنی
١٣٠	تذیب	٥٠- عن البقاء
١٣٣	والقاء للتعقيب	٧٢- الامر بامر الغير ایس امراله
		٧٣- و یؤمر الکفار بالایمان

١٣٤ و ثم للتراني
 ١٣٥ و بل للاعراس
 ١٣٦ و لكن للاستدراك
 ١٣٧ واولا حذما فوقه
 ١٤٢ و منها حروف الجر
 ١٤٩ و في للظرفية
 ١٤٩ و من من كانت النمرط
 ١٥٧ و كم اسم معدد المبهم
 ١٥٧ و اما الصريح فظاهر المراد به
 ١٥٨ و اما لكتاية فاستتر المراد به
 ١٥٩ و اما الدال بعبارة
 ١٦١ و اما الدال بشارته
 ١٦٣ و اما الدال بدلالته
 ١٦٧ و اما الدال باقتضائه
 ١٧٤ فصل استدلال بوجوه فاسدة
 ١٧٨ و منها ما قيل القرآن في النظم
 ١٨٠ و منها تخصيصه بغرض المتكلم
 ١٨١ و منها جعل المطلق على المقيد
 ١٨٢ و من المباحث المشتركة
 ... البيان
 ١٨٧ اما التخصيص فقصير العام
 ... على بعض متاولة
 ١٨٩ و اما الاستثناء فمتصل
 ١٩٢ و اما التعليق فيمنع العلية
 ١٩٦ و اذا تعقب الجمل المتعاقبة
 ١٩٨ و بيان تبديل وهو التسخير
 ٢٠١ و الاجمع لا ينسخ ولا ينسخ
 ٢٠٤ فلا يزاد خبر الواحد و القياس

٢٠٧ الركن الثاني فيما يختص بالسنة
 ٢٠٩ فصل فيما يتعلق بالقول
 ٢١٢ الثاني في شرط الراوي
 ٢١٣ الثالث في حال الراوي
 ٢١٤ الرابع في الانقطاع
 ٢١٦ الخامس في الطعن
 ٢١٨ السادس في محل الخبر
 ٢١٩ و اما حقوق العباد
 ٢٢٠ السابع في نفس الخبر و هو اربعة
 ٢٢٣ فصل في فعله القصدي
 ٢٢٤ فصل في تقريره
 ٢٢٥ تذييل شرايع من قبلنا
 ٢٢٦ الركن الثالث في الاجماع
 ٢٣٤ الركن الرابع في القياس
 ٢٣٦ اما شرطه فان لا يكون
 ... الاصل مختصا
 ٢٤٠ و اما ركنه فاربعة اما الاصل
 ٢٤٣ و لا بد قبل المميز من كونه
 ٢٤٦ الثالث المناسبة
 ٢٥٠ و اما حكمه فالتعددية اتفاقا
 ٢٥٠ فصل ان سبق الافهام
 ٢٥٢ و لا يترجم الاستحسان
 ٢٥٣ و اما دفعه فبوجوه
 ٢٥٥ و اما التخصيص العلة
 ٢٥٨ السادس المعارضة
 ٢٦١ السابع القول بموجب العلة
 ٢٦٤ تذييل قد تمسك
 ٢٦٦ باب المعارضة و الترجيح

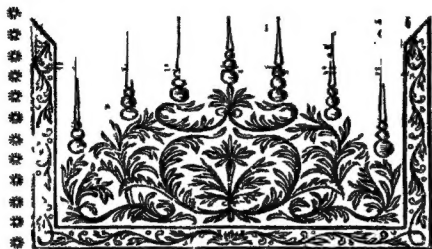
٢٠٧ الركن الثاني فيما يختص بالسنة
 ٢٠٩ فصل فيما يتعلق بالقول
 ٢١٢ الثاني في شرط الراوي
 ٢١٣ الثالث في حال الراوي
 ٢١٤ الرابع في الانقطاع
 ٢١٦ الخامس في الطعن
 ٢١٨ السادس في محل الخبر
 ٢١٩ و اما حقوق العباد
 ٢٢٠ السابع في نفس الخبر و هو اربعة
 ٢٢٣ فصل في فعله القصدي
 ٢٢٤ فصل في تقريره
 ٢٢٥ تذييل شرايع من قبلنا
 ٢٢٦ الركن الثالث في الاجماع
 ٢٣٤ الركن الرابع في القياس
 ٢٣٦ اما شرطه فان لا يكون
 ... الاصل مختصا
 ٢٤٠ و اما ركنه فاربعة اما الاصل
 ٢٤٣ و لا بد قبل المميز من كونه
 ٢٤٦ الثالث المناسبة
 ٢٥٠ و اما حكمه فالتعددية اتفاقا
 ٢٥٠ فصل ان سبق الافهام
 ٢٥٢ و لا يترجم الاستحسان
 ٢٥٣ و اما دفعه فبوجوه
 ٢٥٥ و اما التخصيص العلة
 ٢٥٨ السادس المعارضة
 ٢٦١ السابع القول بموجب العلة
 ٢٦٤ تذييل قد تمسك
 ٢٦٦ باب المعارضة و الترجيح

- ٢٦٩ والمخلص عن التعارض
 ٢٧٢ تذييل وقد يرجح
 ٢٧٥ المقصد الثاني في الاحكام
 ... وما يتعلق بها
 ٢٧٨ فالنقض لازم علما وعلا
 ٢٧٩ والواجب لا يلزم الاعلا
 ٢٨٠ والسنة نوعان
 ٢٨١ والحرام يستوجب العقاب
 ٢٨٥ واما الوضعي فآثار الخطايب
 ... يتعلق سئ
 ٢٨٧ وهي اى العلة تسبعة
 ٢٩١ واما السب فايكون طريقا
 ٢٨٧ اصله ان لكل من الاحكام
 ... سببا ظاهرا
 ٣٠١ واما الشرط فهو ما يتوقف
 ... عليه الوجود
 ٣٠٤ واما العلامة فما يعرف بالحكم به
 ٣٠٤ الركن الثاني في الحاكم
 ... بالحس والتبجح
 ٣٠٩ والمختار ان الحاكم في الكل
 ... هو السرعة
 ٣١٢ الركن الثالث في المحكوم به
 ٣١٣ وحقوق الله تعالى ثمانية
 ٣١٨ الركن الرابع في المحكوم عليه
 ٣٢١ ثم الاهلية نوعان
- ٣٢٣ واما القاصرة انواع
 ٣٢٦ ثم العواض نوعان
 ٣٢٨ ومنها الصغر
 ٣٢٩ ومنها التسيات
 ٣٣٠ ومنها النوم
 ٣٣١ ومنها الاعماء
 ٣٣٢ ومنها الرق
 ٣٣٨ ومنها الخبيث
 ٣٣٨ ومنها المرض
 ٣٤٠ ومنها الموت
 ٣٤٤ اما النوع الثاني فاصناف منها
 ... الجهل اما جهل لا يصلح عذرا
 ٣٤٨ واما جهل يصلح عذرا
 ٣٤٩ ومنها السكر
 ٣٥٠ ومنها الهزل
 ٣٥٠ فالتصرفات اما عقايد
 ٣٥٥ ومنها السفه
 ٣٥٧ ومنها السفر
 ٣٥٨ ومنها الخطاء
 ٣٥٩ ومنها الاكراه
 ٣٦٣ والحرمات انواع حرمة
 ... لا تسقط
 ٣٦٤ وحرمة تسقط كالخمر
 ٣٦٥ الحائض في باب الاجتهاد
 ٣٦٨ ثم المجتهد مخطئ ومصيب
 ... ابتداء مم

صحاف چارسوسنڌه (پوسنوی الحاج محرم اقدیک) دکانده
فروخت اولنور

قال المحققون قد
خسروا قوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم
باعطاء العقل الذي به
صلحوا للتكليف بعد
وانما فصل الفقرتين
الاخيرتين عن الاولين
لانهما استئناف كانه
قيل كيف هذا هم
فقال شرع لهم بعد
اي الاحكام الاعتقادية
والعملية بعد

ليحلوا عن المرديات
فيه اشارة الى ان افعاله
تعالى معللة بحكمة
ومصلح يعود نفعها
الى العباد لانها ليست
بمعللة اصلا كما ذهب
اليه الاشاعرة ولا لمعلل
بالعمل العارضة
والاغراض كما ذهب
اليه المعتزلة بعد
القضيم بالعمدة شير
الدابة والقضيم
باصاد المهمل جمع
فصحة وهي الرملة بعد
جمع ذرونا واد
بها لادل سب



مرآة الاصول شرح مرآة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

المجد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم * وهداهم بطور توفيقه الى
الصراط المستقيم * شرع لهم الاحكام بطوله العيم * ووفق بعضهم
لامسا طها بفضله العيم * ليحلوا عن المرديات فنجوا من عذاب
الحميم * ويحلوا بالحيات فيلوا العيم المقيم * واسعد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له شهادة عن الصبر الصميم * وتفع يوم لا يفع مال
ولا سور الا من اتى الله فبسلام * والصلاة والسلام على من اب من عنده
يا كل الحكيم * وسدد ما صح الحق بسنة القويم * محمد واله وصحبه المجمعين
على تمام اوصيهم * والقاشعين بانوار الآراء ظلم شه كاطريم * ما جاد
المام بدمعه على اميم * ونبت اقضي من مهامه القصم * اما بعد *
فان اولي منقترحه القرايح ٧ القوارح * واعلى ما يبحر الى تحصيله لجوارح
الموارح * ما يتوصل به الى وسيله الممران * ويتوصل به الى ذريعة الرصوان
وهو عم الاصول الذي به يعني ٩ ذرى الحقائق الاسلامية * ومنه يتجلى صرى
السقاى الاحكامية * وقد صنف فيه العلماء العصام والعضلاء الكرام
بوامه لله تعالى دار السلام * كتبه في مصوة ومختصرة كل مهائس ذالعله
وسى * دسى اصول الامام فخر الاسلام فاه فلاحه في بيدا الاصول

لا در عين الحصول شهدت بحالة قدره كلة الكلمة الحصول وزهدت
 في تقيص شأنه اسنة السنة العسول فالاقدام بمسديها على تصنيف
 في الاصول وتصيف ابواب وفصول كالاطانة بالترفة حين الاستعانة
 بالهم والاغانة بالقطرة عند الاستعانة بالديم نعم ان قصد احد تهذيب
 الكلام وتقر به الى الافهام واستطلاع رأى رئيس ققام والذب عنه
 يكشف المرام وتحقيق المقام ساع له الزم والاقدام وان لم يحب الحسنة
 اللثام (بت) ومن يقف آثار الهز بر بل به طرايح حجر الوحش اذ هو
 راتع ثم انى مع اتى بالتصور معترف ومن يحور نحو النمار بر معترف
 قد استهوانى الشعور بمكنونات صمائر الاحبار واستها منى الشعور على
 مخزونات ممرات الاخيار وامر اياه سيلبا غير الجمع والترتيب ولم اجا عليه
 دليلا سوى القدو الهذيب فربت اول اعجالة انيق الظلام بل بحلة ريق
 الانظام منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على عدة اطار
 المتأخرين مع زوائد من فوائد اقتصها رسهام النظر الصائب وقلائد
 من فرائد ضمها ابدى الفكر الناف ثم القيتها في زوايا الهجران
 وسجنت عليها عاكب السيار لما فى فى رمان علب فيه على الطاع الحسد
 والنادب وطهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت يدي العباد افضل لدينهم
 الجور على سل السداد ومنهج الرشاد وامثل هجيراهم تزيق الادب باسنة
 شداد والسنة حداد قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا الحق
 هاديا ودليلا ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون انهم الاكالا لعمام
 بل هم اضل سبيلا حتى امرت بلسان الالهام لاكمهم من الاوهام
 ان اميط عن وجهها اللثام واطهرها من طهراتى الانام فسمرت عن
 تراق الحديق الانتقاد وامسيت سهراتى الاجتهاد وسهرت فى الارتياح
 صباهت محمد الله ذى الفضل والدى وتوفيقه كاليد من مسرق
 بدا اضاءات بها سبيل الفروع قوية وامسى بها لبح الاصول
 مسددا بها مال اغصان الفروع بضارة بها صار يدان الاصول
 مشيدا اذ ارات الحذاق غرة وجهها تجلت لهم عقدا ودرا مضدا
 لث اطروا فيها عقل مؤيد روا كل ما فيها قل مؤسكدا
 ومن جد فى تحصيلها ح حصة ولو كان عون الحصم سيفا مهندا
 ابنى كما وقف للجمع اعطها قولا لدى الاصحاب دهرنا مجلدا

٧ الافتراح الاكساب
 الفراج جمع قرحة
 والقوارح جمع قارحة
 اى صافية سده
 الجوارح الاولى جمع
 جارحة بمعنى العضو
 والثانية جمع جارحة
 بمعنى الكاسبة سده
 القلاعة هى حفرة
 عظيمة فى فضاء سهل
 سده
 الدرع الصغير الذى
 لاغناه فيه سده
 اى امرضت فان
 الزهد اذا عدى بقى
 يكون بمعنى الاعراض
 سده
 التزصيف وضع
 البعض على البعض سده
 جمع الديمة وهى
 المطر الدائم سده
 جمع طريحة بمعنى
 القطعة المطروحة
 سده
 النمار يرجع نمر
 وهو الثمن سده

لعل لنا صانه الله عن اذى * يقول ويدعولى الها بمجدا * جزى الله
 في اولاه خيرا بما سعى * واولاه في اخره عيشا مر فدا * ثم لما احسست
 فيها الابهاز * وان لم يبلغ مرتبة الاله از * واكتست فيها الاشكال * وان لم يصل
 حد الا خلال فسرحتها نرحا يتغن بسط ابجازها * بكشف نكتها
 وابرزها * وبشتم على حل اشكالها باماطة اعضالها * وتفصيل اجمالها *
 مع تحقيق المرام ووفق ما براد * وتدقيق في المقام فوق ما يستاد * بعمان تلذذ
 بدركها القلوب وتفسر صدرها * والفاظ تلالا * خلال السطور كانها
 نور على نور * كان الثريا علفت في جبينه * وفي انفه الشعرى وفي خده القمر *
 * وسميته مرة الاصول في شرح مرة الوصول * متضرعا الى الله تعالى
 ان ينفع به المتصلين وبجمله سيبا لجناني في يوم الدين * ثم للمؤمن من المأمون
 عن الانصاف * والمرجوع من المحبول على الانصاف * ان لا يبادر الى الرد
 والانتكار وبقبل على اعمال الرويق والافتكار * لعله يونس من جانب الطور
 جذوة نار * وفي ظلمة الليل اليهيم غرة نهار * وان وقع فيه عثرة وزلل *
 او وجد فيه هفوة وخل * فعلى الواقف ذي الروقة ان يصلح ما يرى من الخطل
 * او يصحح مما يستوجه من اللوم والعذل * فان ترك الاسافة من اخوان زمان
 * نهاية ما تنفي عندهم من الاحسان * لئن ادركت في نطبي فتورا * ووهنا
 في بيان للمعاني * فلا تائب لتقصي ان رقصي * على مقدار تشيط الزمان *
 وها انا اسرع في شرح الكتاب * مستعينا بالملك الوهاب * وهو الجبار
 في كل باب واليه المرجع والمآب (بسم الله الرحمن الرحيم حامدا) الباء
 للابسة والظرف حال من صير ابتدئ وحامدا حال اخرى اما عن ذي
 الحال الاولى او ضميرها على الترادف والتداخل والاول اوفق والمعنى
 متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا * ثم هذه الطريقة على الطرق
 المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرج به ابو عوانة وابو حبان كل امر ذي
 بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرج به التسائي
 وابو داود **كل** كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه
 ان الابتداء يتعبر في عرف بمد من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع
 في البحث فيسارنه ابتداءه او التلبس باسمية والحمد والصلاة فلما قيده
 بالاحوال علم انه اراد ببدءه بمد لا يوجد بدون سبب منها اذ لا وجود
 لمقيد بدون اقيده .. لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الطاهري

يتعبر ان المصنف آثر
 في المحدث رقة الحال
 على ما هو للتعرف من
 ابراده بالجملة الاسمية
 او الفعلية فهو الحمد
 لله او احمد الله تسوية
 بين الحمد والتسمية في
 كون كل منهما قيدا
 للعامل وحال عنه حتى
 يأتي التوفيق بين
 الحدين **سبح**
 اى لا يتحقق ولا يتم
 بحيث ينقطع ويتهى
 وهو لا ينافي ان يحصل
 الابتداء بكل واحد
 من التسمية والحمد
 فيسأى التوفيق
 ونظيره الحركة من
 مبدأ معين الى منتهى
 معين فانها لا توجد
 ولا تتم قبل الوصول
 الى المنتهى مع ثبوت
 الحركة للجسم في كل
 جزء من اجزاء
 المسافة فليأمل **سبح**

بين النصين بناء على جهل الابتداء على الاتي باق بعد والجمع ممكن بان يحمل
 احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فتأسي بالكتاب الوارد بتقديم
 التسمية وعمل بالاجماع المتعقد عليه وترك العاطف لانبائه عن التسمية المحللة
 بالتسوية (لن) يعني الله تعالى آثر الموصول للتفخيم (شديد) اي احكم من السيد
 وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واثاده وشيده رفعه (اصول الدين)
 الاصل كما سيأتي مايتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى
 سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول
 الدين العقائد الكلامية (وايد) اي قوى (فروعه) اي الدين والمراد بها
 مايتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية (بالكتاب) متعلق بايد
 (المبين) اي الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز
 (ومصليا) عطوف على حامدا (على مقوم) اي مسدد (سنن اليقين) بضم
 السين جمع السنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد عليه الصلوة
 والسلام ابيهم للتعظيم قال الله تعالى ^١ ورفع بعضهم فوق بعض درجات
 (والجهمين) اي المتففين (على استعسان استحبابه) اي عدايا رصيته حسنا
 (الاجمين) حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول
 والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستعسان والاستحباب على الترتيب
 لبراعة الاستهلال وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها امر بحالها مثبتة
 الاحكام واصول مطلقة وواحد منها اعنى القياس في ضمن الاستحسان
 الذى هو قياس خفى لانه مظهر لامتث ولانه فرع للثلة الاول وذكر
 اسين من المختلف فيها بنسب ودين النافعية اعنى الاستحسان والاستحباب
 لان النبى امانا اومتهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان اثبوتها عندها
 ولنضمته القياس المتفق عليه لاقبال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد
 بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكتفى ذكر الانقاط المستعملة
 في الاصطلاح ولو بمعنى آخر كما بحثت في موضعه (و بعد) اي بعد الحمد لله
 تعالى والصلوة على النبي وآله (فهذه) الفاء اما على توهم اما او على تقديرها
 في نظم الكلام والتأنيث باعتبار الخبر (محلله) بفتح الميم والجيم وتنسديد
 اللام صحيحة فيها الحكمة (مستبينة على حرر مسائل الاصول) الغرر
 جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه

اولان ذاته تعالى
 مبهم لا يدرك كنهه
 فآثر الموصول اليهم
 ليناسب اللفظ معناه
 بعد

يدخل فيها اصول
 الفقه ايضا لان
 الفروع وقعت
 في مقابلة اصول
 الدين
 بعد

الاستحباب هو الحكم
 بابقاء شئ ممكن
 في زمان الاول
 ولم يظن عدمه
 بعد

(ودرر بحار المعقول والمنقول) الدرر جمع درو والمعقول القياس والمنقول
 باقى الأدلة فالمراد بالدور خيار المسائل المتعلقة بالثوعين (حالية من
 العبارات المدخولة) اى العيبة والدخل العيب (حالية) اى مرتبة
 (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار (المقبولة) عند اولى الابصار (تقويم)
 اى مقوم ومعدل (لميران برهان الاصول نافع) صفة تقويم ولذا ذكره
 (فى الوصول الى مستصفى حقائق المحصول) المراد بالمحصول علم الاصول
 وبالحقائق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك
 والاوهام فكان هذا الكتاب وسيله الى تظييف البراهين والدلائل
 وتحقيق القواعد والمسائل (نظمها) اى المجله (بتهذيبه) اى بسبب
 كون ذلك النظم مهذباً باختصار (مع الاحكام) اى مع كونه محكماً متيناً
 (من عن التفتيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على التفتيح والابهاز
 لادى الى نعيمة والفساد (ومحواها بقافية تبينه) اى بسبب كمال توضحه
 (المرام) اى المطلب (منار) وهو علم الظرفى (توضيح منهج) اى
 طريق (كشف الاسرار) يعنى ان فحواها بسبب كمال توضحه المطالب
 والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول وامارة
 مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النبل والوصول (رتبتها) اى المجله
 (معولاً) اى معتمداً (فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلامة
 وتوفيقه) العناية بتخليص النقص عن محنة توجهت اليه والتوفيق
 تهيئة اسباب الخير وتحيه اسباب الشر (وسميها مرفقة الوصول الى علم
 الاصول) لكونها وسيله اليه * شعر * فمن يتبع اسباب العلى فيصل بها *
 فتلك الى نيل العلى خير سبل (اسئل الله تعالى) حال من فاعل رتبة
 (كعباية من كثر الهداية) حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد
 من الانام (و) اسئل الله تعالى (وقاية) اى حفظاً لاقدام العقل والفهم
 (من الزلل) العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد
 ولا زيع عن منهج الرشاد (فى البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الولاية
 على القوا والاستقرار (١١) اى الله تعالى (قريب) تميل لا تحقيق (محبب)
 اى سميع كذا نقل عن ابن الابرارى فى تفسير قوله تعالى واذا سئلتهم
 عنى فاقربى فاقربى دعوة لاداع اذا دعاه فلا يرده السؤل المشهور (وعليه)
 لاهل غيره (توكلت) وهو تقوى من الامر الى الغير (والله) اى لا شريك

٢٦ أى لا معنى أنه يقبل
 دعوة كل داع حتى
 يرد السؤال أنه ليس
 كذلك لأن بعض
 الداعى لا يقبل دعاه
 قطعيًا

(انب) ارجع اذخيره لايصلح لهذين الامر بن حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهي التوفيم والميران والبرهان والمحصل والاحكام والمنقى والتنقيح والبيان والنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار والنافع والمستصفي والحقايق والتهذيب والغاية والنهاية والكفاية والكثرة والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لايشو بهاشائية التكلف ولا يحوم حولها وصمة التصسف (مقدمة) اى هذه مقدمة في تدوين حد العلوم تعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مصروطة بجهة واحدة حقه ان يعرفها بها ليأمن من فوات ما يعنى وضياح وقته فيما لا يعنى ولا شك ان الضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب والعوارض الذاتية وانجاز استاد التمييز اليها ايضا لكنه اختير ٧ عليها ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان ماهو الحق واما تعيين القائدة فلجزم بان سعيه ليس عسلا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم مسعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدنيوية والدينية منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب الاقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التلخيص الاضافي فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختبار تعريف راجع على السهولة حيث قيل (علم) اى ملكة بقدرتها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وان شمل الملكات كلها واصول وقواعد او ادراكها وتدخل العلوم المذكورة وتخرج بقوله (يعرف به) لان البناء للسسمية (احوال الادلة والاحكام الشرعية) اى المسو بين الى شريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما انساب الادلة فيسمى كونها مسوقة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على السمع لان القرآن الذى هو بعضها ابهر المعجزات التى يتوقف عليها السمع فلا يليق جعله موقوفا على السمع وما انساب الاحكام فيسمى استعادتها من تلك الادلة (من حيث ان لها

٩ في اختيار البين في
الحسد والتصين في
الموضوع والغاية
اشارة الى ان المدونة
من المقدمة تصورا
العلم والتصديق
بموضوعية موضوعه
والتصديق بقائمه
شهد

٧ بناء على كون
الموضوع بمنزلة المادة
وهى مأخذ الجنس
وكون الاعراض
الذاتية بمنزلة الصورة
وهى مأخذ الفصل
الذى به كال التمييز
شهد

اي تلك الاحوال (دخلا في اثبات الثاني) اي الاحكام (بالاولى) اي الادلة

قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك

الجزئي واليسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير

من الادراكين اذا تفضل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال

الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل به بجميع النظر فيه الى

مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته

فيتناول المقدمات التي هي بحيث اذا ثبتت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد

الذي من شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالمالم للصانع والثاني

هو المراد ههنا اذ المراد بالأدلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع

والقياس والمراد باحوالهما اراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة

الدلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام

منها وبالحكم ماثبت بخطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد كافرعية

والوجوب والتدب والاباحة والكرهية والحرمية والصحة والفساد

والبطالان والانقضاء وعدمه والنفاذ وعدمه وال لزوم وعدمه وانواع

الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمائية

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين

بالاقتضاء والتخيير ولا يعملون غير الوجوب والتدب والاباحة والكرهية

والحرمية من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيد او الوضع فادرج

الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح

فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال في الاثبات ككونها متبينة

في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي التنجيز للمطلوب او الفقهي سواء

كانت محمولات واجزة لهما واوصافا وقبولا فيهما وسواء نُسأت

من الادلة ككونها مبنية للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة

ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او نُسأت من الاحكام

كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت بأي نوع

من الادلة فان القياس ملا لاثبت الفرعية والعلية كاحوال المحكوم به

فان بعض الاحوال كالمعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس كاحوال المحكوم عليه

فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها

فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات

مسائل الأصول وهو المعنى بكونه معرفاً للاحوال وتلخيصه ان المسائل
 الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة
 احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد يمكن من ضبط نفسا صيله
 فاحتجج الى معرفتها على وجه كلي لاجل ان يرجع اليه عند قصد الاستنباط
 ويسمى العلم المتكفل بتمريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور
 في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
 الفرعية عن ادلتها التفصيلية وحصل عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر
 من القواعد بناء على ما قرر عند هم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا
 على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد
 اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا
 يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضمن القاعدة
 الكلية الى الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي
 بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد
 الأصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والنسرات لا يمكن وقوعها كبرى
 لما ينشج ذلك المطلوب وان ارد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة
 و بدرجة علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد
 الكلية يتوقف على سائر البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
 شرائطها وقبورها المعتمدة في كلية القواعد فخلاص المعهود والمتعارف
 وكفى بهذا سببا للعدول والثاني ان مفسري التوصل بما ذكرنا صرحوا
 بان المراد به التوصل القريب بقربة البناء السببية الظاهرة في السبب
 القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
 ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقر في الكتب الميراثية ان الموصل القريب
 مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ من التعريف اللقب
 فنسرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف
 المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البيئية عرف كلا من الفقه
 والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء بالصوري لاشتهار
 ان الاضافة ان كان مضاعفا ٣ مشتقا او في معناه تغيد الاختصاص باعتبار
 ذلك المعنى والاقتضيه مطلقا فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

٣ اسم المعنى وهو
 مادل على شيء باعتبار
 معنى هو المقصود
 سواء كان مشتقا او في
 معناه بغيد الاختصاص
 باعتبار ذلك المعنى
 وان كان اسم الدين
 يفيد مطلقا فالمراد
 باصول الفقه ادلة
 تختص دلالتها بالفقه
 اختصاصا بيات مالا
 ثبوت له حتى يرد
 ان الاعتقادات
 والوجدانيات تثبت
 بالكتاب والسنة ايضا
 فان الاضافة لا تزيد
 على صريح اللام
 وهي لا تدل قطعا
 على الاول كما تحقق
 في موضعه (نصفه)

بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة المضاف
اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال (معرفة
النفس ما لها وما عليها عملا) هذا التعريف سوى القيد الاخير متقول
عن الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكأنه اراد بالمعرفة سبب المعرفة
الحساسة وهي ادراك الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع
القواعد بقرينة تعلفها بيمين بعدها اعني ما لها وما عليها فان العادة
قاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها لا عن دليل وقوة استبساط
وهذه الملكة لا بنا فيها عدم معرفة من هو فقيه بالايجاع بعض الاحكام
كالات رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري
لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا
او لامر آخر و اراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وما لها وما عليها
احكام ما يشفع به او يتضرر دينوية كانت او اخروية كالحجة والفساد
والوجوب والحزمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور
الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه
ملكه تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تشفع به وتضرر
تصدقا ناشيا عن الدليل فخرج بقيد النفس عن الله تعالى ومعرفة جبرائيل
عليه السلام وبارادة الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ بالحكم من النص
بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط (ثم لما كان هذا التعريف متناولا
للاعتقادات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ
في اصول الفقه زيد قيد عملا (فخرج بمعلا الكلام والتصوف) اي علم
الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يرد) اي ذلك القيد كالامام (اراد السؤل
لها) لكونهما من الفقه عنده حتى سمي الكلام فقها اكبر فان قيل الم
يخرج الوجدانيات بتقيد المعرفة بكونها عن دليل لما لا لان المراد
بالوجدانيات كما اشار اليه احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل
لاشتمها في الواقع حتى تحصل بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان
قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الا على التسدرة مثل ان معرفة الله
واجبة والعرض فيها واجب فكيف لسمه ان يعرف قلنا المراد من معرفته
تعالى معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله
فالواجب معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة

معرفة مالها وما عليها
من الاعتقادات هي
علم الكلام ومعرفة
مالها وما عليها
من الوجدانيات هي
علم الاخلاق
والتصوف ومعرفة
مالها وما عليها
من العمليات هي الفقه
الصحيح

احوال العالم من الجواهر والاعراض والامور المشتركة بينهما على
القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيمتبر
في جميع مسائل الالهيات والسيويات والاعراض والجواهر والامور
العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في حمل مباحث
العلم والنظر في مسائل الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل) قال
الشافعية في تعريف الفقه (العلم) كالجنس (بالاحكام) خرج به التصورات
لان المراد بالذكم ههنا النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخسمة
واقفال المكلفين او بين غيرهما والى بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح
الشامل للطن والتقليد (السرية) هي الموقوفة على خطاب الشارع
خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتساوي والاختلاف والحسية كالحكم
بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم رفع القاعل (العملية) اي المتعلقة
بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لاتعلق بالباشرة
(عن ادلتها) متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه يطر في الادلة فيعلم
منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم لرسول وعلم جبرائيل عليهما
السلام وعلم القلدة وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه
عندهم (التفصيلية) خرج به الاصول كالمعلم بوجوب الامور به مثلا
والخلاف كالمعلم عن مقتضى والثاني مثلا للافرع من بيان الفقه شرح
في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما ينبغي) على بناء المجهول
يقال اثبت الدار بمعنى بيتها (عليه عبره) اثناء حيا كابة النساء
على الاساس او عقليا كبناء المعلول على العلل والمدلول على الدليل
ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه الاغوى (ونقل) في الاصطلاح
(الى الدليل) كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستحب (والخيار)
عند المحققين (عدمه) اي النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل
ولا ضرورة في العدول اليه لان الائمة كما يعلم الحسي يسمل العقلي
فتعمل على المعنى الاغوى السامع ويقيم بالعقل بالاضافة الى الفقه
الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما ينبغي هو عليه ولا معنى ليجني
العلم الادليله او ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذ جعل لقبا
يكون مقولا فاذا حل على الاول لا يكون فيه النقل واحد وهو النقل

٦ اي العلم بوجوب
الشيء لوجود المقتضى
او بعدم وجوبه
لوجود الثاني
قوله وما يتوقف
كمباحث الاستثناء
والسخو والتخصيص
والمعارضه والترجيح
ونحو ذلك فانها من
مبنيات الفقه ومساائله
وفيدرد على صاحب
التفج حيث ذهب
الى ان الاصول ههنا
بمعنى الادلة فقط
قوله اذا جعل لقبا
يكون مقولا لانما احتيج
الى النقل لان الاغوى
لا اصول للفقه وهو
مبتني على اول الادلة
التفصيلية وفساده
ظاهر فلا بد من المصير
الى النقل لخراجها
وهو بطريق القلبة
اذا تصرف اهل
اصطلاح وهو قوله
ما ينبغي عليه غيره

الى العلم واذا حل على الثاني يكون فيه تفلان تقل الى الادلة ونقل الى العلم
وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ من تعريف اصول
الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال (وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم
ما يبحث فيه عن امر اضنه الذاتية اي احواله التي تلحقه لذاته او بجزئه المساوي له
او لخارج المساوي له في الصدق او في الوجود فان المبين للنسبة ذاتها مساويا
له في الوجود ووجدته عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به
ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم
للاشخاص فان لكل جزء من جزئيه دخلا فيه والثاني كادراك الامور
الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالنسبة والرابع كاللون للجسم
بالسطح المبين له في الصدق والمساوي له في الوجود وما سوى ذلك امر عارض
غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها جعلها على موضوع العلم
اما مطلقا فهو الدليل السمي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بمرض ذاتي
فهو الدليل المأول يفيد الظن او على نوع الموضوع او اما مطلقا فهو الامر
يفيد الوجوب او مقيدا بمرض الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة
او على مرض ذاتي له اما مطلقا فهو الخاص بوجوب الحكم قطعا او مقيدا
بمرض المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا فهو المطلق بوجوب الحكم
مطلقا او مقيدا فهو المطلق المتعارف بما يوجب جله على المقيّد بوجوب الحكم
مقيدا او على هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه
اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة في الاجتهاد والرجوع وقال الامام
جدة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستند عليها الاحكام واختاره
المتأخرون لان تعدد الموضوع منعه بعض الأئمة وعند المجوزين الاصل
عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لأن
احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الثبوت
ولم يمسك لان الادلة هي السابعة في الاعتبار والمحق انه (الادلة) السمية
لامطلقا بل من حيث ثبتت بالادلة السمية (لما اختاره صاحب الاحكام) الشرعية
لامطلقا بل من حيث ثبتت بالادلة السمية (لما اختاره صاحب الاحكام) خصه
بالر لكونه قوي الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع
العلم بما يصور تعدده اذ كل المهور عنه اي مرجع محمولات مسائل والعرض
الدائي في الحقيقة مضافة مخصوصة بان تكون العواض اني لها دخل

لا بالوضع ففقه در
على التحقيق عصف
العلم والدين حيث
قال ولو جعل الاصول
على معناه للقوى يعنى
معناه ما يستند اليه
الفقه ينحل الاقسام
فليخرج في الموضوع
الى النقل وقد حققناه
في المحاكم المضدية
معد

فيه اشارة الى ان
نوع النوع في حكم
النوع فان الامر نوع
من الكتاب واسمة
ايضا وهما نوعان
من الدليل السمي معد
اي يبحث عن احوال
اقواها وعن انواع
اقواها وعن احوال
امراضها وانواع
امراضها وان كان
كلها نوعان من
الدليل السمي معد

في البحوث منه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين
و بعضها عن الآخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما
هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحولات مرجعها
العرض الذاتي للموضوع كان الاعتبار في اتحادهما اتحاد كل من الجزئين بمعنى
التناسب التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف
واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك
كما لا يخفى ثم ان المحولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة
بتعدد الموضوع السمة مع اتحاد العلم والا فلا تعدد الموضوع وان تعدد
فلا يتعد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة بتعدد الموضوع
فلان الاغراض اللازمة لاحد المضافين لما تغايرت الاغراض اللازمة
للمضاف الاخر بالانواع تغاير الملزومات بالضرورة ولا وجه لرجع احدهما
الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال
الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح ملا مرجح وما سبق من سبق الادلة في
الاعتبار رد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في
الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل
الداخل في حقيقة المسائل وهو البحوث عنه لمسا اتحاد بالجنس وكان
مجامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من
الجزئين اما المحمول فطاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد
التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة
الجامعة بينهما توجب تناسبهما المتناهي للاختلاف فاذا اتحدت اتحدت
المسائل ويتعد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك
التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكها في الجامع او باشتراكها
في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث
عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي
كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكيلات
المجتمعة في الهندسة من التثليث والتربيع والخمسة والتسديس ونحوها
كانت امور تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي
مع دهن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد

عن الخيال في غاية الاشكال وعلى حقوقها لتوحيات بناء على ان النوع اقرب
 من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة
 مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التطبيقي تسهيلا
 لامر الاستدلال واما اثبات فلان الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي
 في الاتحاد والاتحاد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل
 المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي الخاص
 بنوع كالصحة الخاصة بيدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث
 في الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك لانها لا تشارك
 اليدين فيها بل في الانساب اليها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط
 لافضائه الى ان يعد جميع العلوم العربية الباشحة عن احوال الالفاظ
 باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها
 للاحتراز عن الخطأ في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على
 انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده حيثذ عين اختلافه الموجب لاختلاف
 المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وثبوته يوجب تنوع
 الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد توسعها اذا لم يرجع الى الامر
 الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا
 تحقيق كلام صاحب التقيج بحيث يدفع عنه اعتراضات التلويح كالايضحي
 على متأمل منصف وبالتجب عن التسف متصف ثم لما فرغ من تعيين
 الموضوع سارع في تعيين الفائدة فقال (وفائدة) كل حكمة ومصلحة
 ترتب على فعل يسمى غاية من حيث افعالها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من
 حيث ترتيبها عليه واما الغرض ويسمى غاية ايضا فهو ما لاجله اقدام
 الفاعل على فعله والاعلم لعلته فلا يوجد في افعال الله تعالى لاستلزامها
 اسكنا لها بالغير لان فاعليته تعالى حيثذ تكون معلولة لذلك الغرض اذا
 عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته (معرفة الاحكام) لربانية
 بحسب الطاقة الانسانية ليبال بالجرى الى موجبها للسعادة الدنيوية والدنيوية
 وذلك لان هذا العلم هو التكميل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني
 ما به يسلم الدليل لمصلوب كالحديث والامكان للعلم وبيان شرائط افعالها
 افعالها والامور المتعلقة في تلك الافادة واواجب لافلهذا الختيج اجبال الى علم
 آخر يابحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية

(فأحصى) أى إذا كان بحث الأصول عن احوال الأدلة والاحكام
 انحصر (المقصود) أى فى الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن
 اوفى الكتاب لان الاول هو الغاية ولاوجه لانحصارها فيما ذكر والثانى
 يتناول المقدمة (فى مقصدين) لبيان احوال الأدلة والاحكام (وخاتمة)
 لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به (للمقصد الاول فى) بيان احوال
 (الأدلة) الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط
 ان الدليل اما وحى او غيره والوحى امامتو فالتكاتب والافالسة وغير
 الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والافالسياس واما
 شرايع من قبلنا فالحقة بالكاتب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع
 والاستصحاب والهرى عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر عمل
 بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه الصلاة والسلام * دع
 ما يريك الى ما لا يريك * والقرعة لطبيب القلب بالسنة او الاجماع وآثار
 الصحابة وكبار التابعين بشبهة الحديث او بقوله عليه الصلوة والسلام
 * اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * وقوله عليه الصلاة والسلام
 خير القرون قرنى الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم * الحديث (وهو)
 اى المقصد الاول الذى فى الأدلة مرتب (على اربعة اركان) لبيان احوال
 الأدلة الاربعة (الركن الاول فى) بيان حال (الكتاب) قدمه لنسرفه
 واقتضار الباقي اليه اعلم ان كلامنا من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين
 على الكل والكلى المشترك بينهما وبين كل جزء منه بدل على المعنى لان
 بعضهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتجج الى تحصيل صفات
 مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاجزاء والازوال
 على رسول والكتابة فى المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة
 التوضيح وبعضهم الازوال والاعجاز لان الكتابة والنقل بالتواتر ليسا من
 اللوازم فحقق القرآن بدونهما فى زمن النبي عليه الصلاة والسلام وبعضهم
 الازوال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة
 والنقل بالنسبة اليهم من ابدن اللوازم بخلاف الاجزاء فانه مع كونه غيرين
 ليس شاملا لكل جزء اذ المتعجز هو السورة او مقدارها كما بين فى موضعه
 واقتصر بعضهم على النقل فى المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن
 جميع ما عداه واوردته ان خصص بالكل لا يوافق غرض الأصول

٢ لان سائر الكتب
 السماوية وغيرها
 لم ينقل شئ منها فى
 المصاحف لانه اسم
 لهذا الم عهد المعلوم
 عند الناس حتى
 الصبيان يستعمل

وان اتى على عومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى قرأنا في الحرف
وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتمام مع انه قرآن شرعاً
حتى يجرى عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى
فتخرج حروف المباني وتدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث
الاصولى عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها
دليلاً شرعياً والدليل عندهم ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه الى
المطلوب خبرى وبالجملة هو ما يستعمل على وجه الدلالة كاعمال الصانع وهو
ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصاعداً ولهذا بحثوا عن احوال الخاص
والعام والمسترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر والنهى والمطلق
والمتعدي وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وحملوها من اقسام
العلم الذى هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض محقق وصون كما صرحوا به
في كتب الفقه وان كان في كونها حروفاً مناقشة لانيها وان كانت حروفاً
في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلم يحمل على
ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا تعد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم
القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعداً ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
من حرمة مسه على المحمد وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعى لكن ذلك امر آخر متعلق بطرف الفقه لا الاصولى وما يدل
على صحة ما قررنا ان الامام سمى الائمة السرخسى بعد ما وافق
الفقهاء في كتبه العنقية قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة
ليست بمحرر وهو قرآن يست به العلم قطعاً فان مادون الآية والآية
القصيرة يسميان الكلمة وتختص المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن
حقيقة لا حكم ولا صرفاً وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكم لا صرفاً
وكل ثلث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكم لا صرفاً واعتبر
الاصوليون الاول والامام السابق في المشهور والامامان الثالث هذا
حاجة تحقيق المقام بعون الله الملك العلام هذا وقد اختبر ههنا تعرف
بوافق العرض ويخرج عن الحرف وتدخل الكلمة قليل (وهو) أى
الكتاب المراد بالقرآن في التعريف (العلم) وهو المعنى الموضوع للمعنى مراداً
كل امر كانهان ترتب الحروف او الكلمات المعبرة فيه الاستعارة العظيمة

كيف لا يكون لمخني واما ما هو على حرف واحد فكثور ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير القالب (المزل) خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الالهية والتموية لان المراد بالمزل المنزل بالزوال حامله وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا محمد) صلى الله تعالى عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المتقول عنه (تواترا) خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقرآت الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص بمصحف ابي رضى الله تعالى عنه نحو فعدة من ايام اخر متابعات (وله) اي للكتاب (مباحث خاصة به) غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث (مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث (الخاصة) بالكتاب فهي ان المتقول بلا تواتر (سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد) (ليس بقرآن) لانه مما يتوافر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصلا لسائر الادلة والعادة تقتضي تواتر ما هو كذلك فلم ينقل متواترا اعلم انه ليس بقرآن قطعا (فهو) اي اذا لم يكن المتقول بلا تواتر قرآنا طهر ان النقل بالتواتر (يسرط) في كون المتقول قرآنا لكنهم اختلفوا (قيل) يسترط تواتر (مطلقا) سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته (وقيل) يسترط (في الجوهر لالهية) اعلم ان القرآت السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك ومالك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالدالة ونحيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة يلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللام باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدايع وظاهره ممكن وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه اتواتر لانه انما يسترط فيما لا يبدى كونه بعضا من القرآن كالعرف والكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يسترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين (ما شذ) اي اذا كان النقل بالتواتر شرطاً في كون المتقول قرآنا طهر ان الساذ سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد (لا يهطلي) على الساء المجبوه (له حكم القرآن) من اكداف جاحده وجواز قراءته في الصلوة وعدم حوار من المحدث والجب واغادة الحكم القطعي ونحو ذلك (وان جار العمل عسوره) اي بما نقل عنه بطريق الشهرة مر ا ساذ لا بالاحاد لانه لا يحلو من ان يكون قرآنا او حبرا ورد يسا

للكتاب فخلق به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين
 يجب العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فاوجه
 اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل افاد الوجوب
 فلا مطابقة بينهما (قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى
 الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب
 مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع النسخ في الجواز
 صبر به وقال مالك والشافعي رحمهما الله تعالى لا يجوز العمل به مطلقا لانه
 ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم يقل خيرا وهو شرط
 صحة العمل حتى قال الامدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه
 خيرا من النبي عليه السلام ليس بحجة ولا هبة بكلام هو غيرهما واجيب
 بجمع اشتراط ذلك النعل ومنع اعتقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا اشكال
 وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن
 لا كفرت احدي الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في اسم الله
 الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منه ان الملائكة فلا انه ان
 تواتر فساكره نبي لقرآنية ما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به اثبات
 لقرآنية ما عدم كونه قرآنا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء
 الارام فلا انه لو وقع لقل والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه
 فقال (وقوة السبته) اراد به شبهة ما يسهبه الدليل وائس به ولو في اعتقاد
 اصمم وتقويها شعاع فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بايمان الطرح حتى
 يمد به صاحبها ما ولا (في اسم الله) اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم الله
 الرحمن الرحيم الواقع (اوائل السور) احتراز عن البسملة الواقعة في
 آتاه سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن
 الرحيم فانه بعض آية بالاساق حتى يكفر صاحبها (تمنع الاكفار)
 المنسبور التكفير والاكفار اصح وافصح (من الطروين) اي طرفي الشافعية
 والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية بغيرها واما الحنفية
 فالمسهور من قدامتهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان الصحيح
 من مذهب ابي حنيفة انها آية فذمة من القرآن ازلت للفصل والتبرك
 بين السور ونخص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقيم في كل من
 الطرفين شبهة قوية بالاعتنى المذكور بحيث يفرح ذلك اطراف من حد

الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر
وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا المجسمة المصريحين
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المستترين باليكففة لان
شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف
الثانية وهذا تحقيق ما قاله المحقق عضد الله والدين في شرح مختصر ابن
الحاجب الجواب لانسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم
فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يدفع
ما قيل فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان يورث شكاً او وهماً فلا
يبقى الطرف الآخر قطعياً قلنا هي قوية عند من يتسك بها واما عند
المحصن من الضعف بحيث لا يفيد شيئاً ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح
صريح في انه قد قوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر (واما)
المباحث (المستركة) بين الكتاب والسنة (فهى انه) اى الكتاب ههنا
(اسم) لا للفظ المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار
اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المضافة للسكوت والافقة لان شيئاً
منها لا يلازم فرض الاصول ولا لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربياً
مكتوباً فى المصاحف منقولاً باتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاصحاب
بتملق بالبلافة ولا بوصف بها الا لفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه
اسم (لا لفظ الدال على المعنى) واما قول المسامحة انه اسم للنظم والمعنى
جميعاً فلدفع التوهم الناسى من قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى تجوز القراءة
يا ما رسية فى الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول
بانه اسم للاصم ابدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مسمر بعدم كون
المعنى ركناً اصلياً فلا يلازم فرض ابى حنيفة رحمه الله تعالى والمقصود توجيه
كلامه (فان قيل ان كان المعنى قرآناً يلزم عدم اعتبار اللفظ فى القرآن
وهو عينه على التحقيق او جزؤه على التسامح وعدم صدق الحدادنى
النظم المنزل المقول عليه مع كونه جامعاً كما عرفت والابلزم عدم
فرضية قراءة القرآن فى الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نعم
الاول وانما يلزم الا زمان اذ لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام
اقام العبارة الفارسية مقام اللفظ المنقول فيجعل اللفظ مرعياً تقديراً

وان لم يكن تحقيقا او الثاني وقوله يلزم عدم فرضية قرأه القرآن في الصلوة
قلنا لا نسلم ان جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه
والامام سهل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية
المعنى دون اللفظ لدليل لاحله قال الامام فخر الاسلام في شرح البسيط
ان نوح بن ابي حريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما رجهما الله تعالى
قال وهو الاصح (وله) اي للنظم الدال على المعنى (اربعة اقسام) باربع
اعتبارات فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعمن نظره ويجمع ثمره
اما الاول فلعنونه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلاحاطة الاعتبارات
من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى
على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع ثم دلالته اى كونه بحيث يفهم
منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فلا يلفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة
اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصول
لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه التى لها مدخل
في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحوال تهمس بحكم
الاستقرار كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام
بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لاما قال الشراح انه احتراز عما
لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه
التعرض لما يجب تركه وترك التمرض لما يجب دركه اما الاول فوجود
اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثانى فلان في ذكر مجرد الاقسام
تعرضنا للوضوع وهو لا يكتفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا
لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يتحصل بهما
لا بالوضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلا من تلك
الاقسام الاربعة يقسم الى اربعة اقسام باربع تقسيمات الا الثانى فانه
ينقسم كما سيأتى التقسيم (الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اى اللفظ
(له) اى للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع
عليه (وهو) اى الاول والمراد به الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة
لان اللفظ (ان كان موضوعا لواحد حقيقى او اعتبارى) على الانفراد
(فهو اخاص وان) كان موضوعا (لواحد مشترك) بين افراد غير محصورة
مستغرقا لها (فهو العام وان) كان موضوعا (لكثير) بوضع كثيرة (فهو

(المشترك) وان كان موضوعا (لكثير غير محصور) بوضع واحد بلا استغراق
 (فهو الجمع المنكر) اورده بل المأول لان اطلاق المأول ليس باعتبار
 الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود
 من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول من المشترك الذي يجمع
 بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القروء
 في قوله تعالى ثلثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل
 بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه
 وضرورة باعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر
 الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام
 المنكر المنفية لان لها وضعها نوعيا وكونها عقليا ضروريا بمعنى ان
 انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل
 الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا و يكون الافراد غير محصورة ان لا يكون
 في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها
 التقسيم (الثاني) حاصل (باعتبار دلالاته) اي اللفظ (عليه) اي المعنى قدمه
 على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم من
 المعنى مقدم على الاستعمال لما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال
 (وضوحا وخفاء) اي من جهتهما (وهو) اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة
 من هذا التقسيم (ثمانية) اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد
 يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تبين الاشياء
 وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين في موضعها ان شاء
 الله تعالى نعم في عدد التشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء
 الله تعالى ووجه الضبط (ان اللفظ ان ظهر معناه) فاما ان يحتمل الأول
 او التخصيص او لافان احتمل فان كان ظهور معناه (لجود صيغته فهو الظاهر
 والا فهو النص وان لم يحتمل) فان قيل السخ (فهو المفسر وان لم يقبل
 فهو الحكم ان خفي معناه) فاما ان يكون خفاه لغیر الصيغة (فهو
 الحق واما لنفسها) فان امكن ادراكه بالتأمل (فهو المشكل والا)
 فان كان بيانه مرجوا (فهو الجمل والافهو التشابه) لتقسيم (الثالث)
 حاصل (باعتبار استعماله) اي اللفظ (فيه) اي المعنى (وهو) اي الثالث
 والمراد اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ (ان) يستعمل فيما وضع له فهو

الحقيقة (والأف هو المجازو) كل منهما (أن ظهر) مراده (فهو الصريح وان استقر فالكناية) التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار الوقوف به) أى باللفظ (عليه) أى المعنى (وهو) أيضا أربعة لأن اللفظ يدل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا له فهو (الدال ببارته وال) فهو الدال (بشارته) فإن لم يدل عليه بالنظم (فإن دل عليه بالمفهوم لغة) (فهو الدال) (بدلالته والاف) هو الدال (بافتضائه) والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجده ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء (فإن قيل من حق أقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الأقسام يصدق على بعض) قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الأقسام بل يكفي التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكيفية الاسم تارة إلى العرب والمبني وأخرى إلى المعرفة والتكرار مع التداخل بينهما (وبعدها) أى بعد هذه الأقسام (أمور) لم يقل أقسام لأنها لا تصلح الأقسامية للفظ كما لا يصح (تستعمل على الكل) أى تعتبر في كل واحد من الأقسام السابقة (وهي) أيضا أربعة الأولى (معرفة مأخوذة) أى معانيها الوضعية التي أخذت هي منها كالحاض ملاقاته مأخوذة من قواهم اختص فلان بكذا أى انفراد ولم يتعرض لهذا الأمر في المتن لقلة جدواه في نظر الأصولي مع كونه مستقصى في المطولات (و) الثانية معرفة (معانيها) أى حقائقها السريعة وحدودها الاصطلاحية (و) الثالث معرفة (ترتيبها) أى تقديم بعضها على البعض عند التمازج (و) الرابع معرفة (احكامها) أى الآثار اثنائية بهما من اثبات الحكم قطعا أو ظنا أو نحو ذلك فإذا ضربت هذه الأربعة إلى الأقسام السمرين تبلغ الاعتبارات إلى ثمانين وبعضهم قد آمن النظر فادعى أنها تبلغ إلى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لأن أقسام النظم أربعة منها مختصة بالفراد وهي أقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالتركيب وهي أقسام الظهور والنفاء وأربعة مشتركة بينهما وهي أقسام الاستعمال ولاشراكها بينهما تعتبر في الأقسام الاثنى عشر فتصير الأقسام ثمانية وأربعين ثم استفادة الاحكام النمرعية من كل واحد منها إما بالعمارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والأربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل

٢٢ فان معنى اللفظ ما وضع له فوجدته وكثرته انما يكون بتوحد الوضع وتعدده اذ ليس

المراد بالواحد ما لا

جزء له وذلك ظاهر

ولاشك ان العام من

حيث هو عام مفرد

الوضع فحينئذ يكون

معناه واحدا فان قيل

قد صرح صاحب

التفريق بان كلاما من

العام و اسماء العدد

و المشترك موضوع

للكثير قلنا معنى كون

العام موضوعا للكثير

كونه موضوعا لامرا

مشارك فيه وحدات

الكثير ومعنى كون

اسماء العدد موضوعا

له كونه موضوعا

لمجموع الكثير

من حيث هو المجموع

ومعنى كونه

المشارك موضوعا له

كونه موضوعا لكل

واحد من وحدات

الكثير فيكون كل

من الوحدات جزءا

من جزئيات الموضوع

له في العام وجزءا من

اجزائه من اسماء العدد

ونفسه في المشترك

صرح به في التلويح

واحد منها الاعتبار الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعسائة ونما نية

وستين (اما الخاص) هذا شروع في تفصيل الاقسام (فلفظ وضع)

خرج به الالفاظ الغير للموضوعه وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقى

او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك دون العام

(على الافراد) اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدون نوما او جنسا

فيدخل التثنية ومنه الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام

والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى ذلك المعنى (فى الاسم)

قيد به لان التثنية والنوعية والجنسية لا تنأتى فى الفعل والحرف (عين)

اى معين منخص لا يقبل الاشتراك اصلا (كزبد) فان معناه جزئى حقيقى

(او) ذلك المعنى (نوع) ان اشترك بين الافراد فى الجملة (كرجل ومائة)

اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد يادرج (او) ذلك المعنى

(جنس) ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع (كانسان) فانه اكثر شيوعا

من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل النسخ دون الفلاسفة

وانما اختار هذا الترتيب مختارفا لقوم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى

(وحكمه) اى ان احصاى الثابت به (انه) اى الخاص (من حيث هو

هو) مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قديكون بحسب العوارض

خفيا بوجوب الظنية (يفيد مدلوله قطعا) اى على وجه بقطع الاحتمال

الناسى عن الدليل وسياق تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة

الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان براد به الغير لانه باق حتى لو

انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال المحتمل

او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الحفاء وهو

لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين قيودى الى اثبات الثابت او ازالة

المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تعيين المراد منه قلنا

انخص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض

خسأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد ان يفرع

عليه فوطا قتل (ولذا) اى لافادة الخاص مدلوله قطعا (جعل الخلع

طلاقا لاحضار) فالتك سترى ان المذكور فى آية الخلع لفظ الطلاق

وان علم اعتبارا في ذكر افتادها طريق بيان الضرورة فيعدم ما اعتبر

بأى طريق كان يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ

كما روى عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل المخصوص فاذا طهر كونه
من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر
(و) لذا ايضا (صحح طلاق المختلعة) اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة
بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله
تعالى ﴿الطلاق مرتان﴾ ثم ذكر اقتداء المرأة بقوله تعالى ﴿فان ختم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به﴾ اي لا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المرأة فيما اقتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الاقتداء
بعد جسدتهما في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق
لانها لا تخص بالاختداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعيه اعني
بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او لا فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين اثنتين كلتاهما او احدهما خلع فدل على
مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء في تعليق الفاء باول
الكلام بعمل الخلع فصح وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل
بموجب الفاء وهو التعقيب (و) لذا ايضا (وجب) على الزوج (مهر المثل
بالعقد) الصحيح بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر الواو وهي التي
اذنت اوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها التي زوجت
نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي
بخلاف الاول فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر
وهو الدخول عنده وبمجرد العقد عندنا وبقوله تعالى ﴿واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تنفخوا باموالكم﴾ فان الباء خاص معناه الاصلاق فيدل قطعا على
امتناع انفكاك الابتاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب
اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما عدل فيه عن تقرير فخر الاسلام
ومن يسمه ان الابتاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتاء
بل اقتران المال والتصاقه به وههنا بحث اول ان الابتاء ورد مطلقا
عن الاصلاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا
لا يحمل على المقيد اذ ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم
وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد اذ ان
ان يحصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتاء الصحيح ملصقا بالمال
فقتضى هذا ان لا يكون الابتاء المنفك عن المال صحيحا لان يكون صحيحا

ومستوجبا لبدن مائتي اوسكت عنه والجواب عن الاول لان المطلق
 يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق
 والمقيد على الحكم المتيقن كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انما لم يقيد
 وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالاعتد وانما المقيد به تقرر
 في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى ﴿ لا جناح عليكم ان
 طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ﴾ يدل على تحقق الطلاق
 بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على الكاح التبرعي فاذا صح
 النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الآية التي تضمن فيها على
 ما حملها عليه (و) لذا ايضا (بطل تأويل القروء) جمع قرء بقصر
 القاف وضمتها والاول افسح (بالاطهار) دون الحيض (في الآية التبرع)
 وهي قوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ وقد اولها
 الشافعي رحمه الله تعالى بالاطهار فابطل موجب خاص وهو الثلاثة بالرأى
 وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه
 الطلاق محسوب عنده فتتقضى العدة بياقي ذلك وطهرين بعده فينتقص
 العدد عن الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لانه اسم لما تخلل بين
 الدمين بخلاف ما لو اوت بالحيض اذ يجب عليها التبرع بثلاث حيض
 كواحد فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض
 وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة (قلنا لما وجب تكميل
 الحيضة الاولى بسبب من الرابعة وجبت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة
 لا تجزئ حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر
 كما اسرنا اليه فان قيل اتساء في ثمة تدل على تذكر المضاف اليه فيحمل
 على الطهر لان الحيض مؤنث (قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
) بما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال (وبحسبنا
 لزوح الثاني) اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا
 في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ماضى من الطلاق واحدا كان
 او اكثر حتى اذا ملكها لروح الاول ملكها بحمل لا يزول الا بثلاث تطليقات
 او لا فذهب بعضهم الى الاول واختر الامام ابو يوسف وبعضهم الى الثاني
 واختاره محمد والشافعي وزفر رحمه الله تعالى رحمه الله الثاني انه لو هدمه ثلاثا
 حلا جديدا واللازم باطل والروم مثله اما التلازمة فلان حكمه الحرمة

وهدهما لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت لزوم ترك العمل بقوله تعالى ﴿ حتى تتكح زواجره ﴾ لان حتى خاص في النافية واثر النافية في انتهاء ما قبلها لاقى اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية الحرمه السابقة لاشتتاق الحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بنى آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تنسبه لكنه بعد وجود المضيا وهو الثلاث لاقبله فلا يكون هادما لما دونها والمطأوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حثت ونحن نقول في اثبات حقيقه اللازم محالية الزوج الثاني اى اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تتكح يلزم ما ذكر بل (بإشارة حديث العسيلة) روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا فترجعت بعبد الرحمن بن الزبير فاجده الامثل هذا واشارت الى هدية بوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتر يدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له كإساقى وإشارة الى كونه محللا لانه عليه الصلاة والسلام في عدم العود وهو الرجوع الى الحائض الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى بنب العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيسند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث (و) بإشارة حديث (اللعن) وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة عن ذمهما واسيات خسارة لهما لانه م مابعت لعانا وإشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من نسبه وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون إشارة فاذا حقق حقيقة اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدهم) اى هدم الزوج الثاني حكم (مادون) الطلقات (الثالث بدلالة) الحديث (الثاني) فانه لما افاد بشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمه الفليضة افاد كونه هادما للحرمه الحقيقية بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فيثبت يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة اخرمة في ظهار بعد ظهار وبعين بعد بعين ولو سلم قلنا يستحيل اذا اجتمع الاصل والزايد وليس كذلك فانه لما اثبت لما فيه

من الفائدة ولم يمكن اذدياد الطلاق على الثلث شرطا اقتضى ثبوت الثاني
انتفاء الاول اذ الفائدة فيه كتحديد البيع بمن غير الاول ونقول ندخل الحلان
تداخل العدين وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى
الكتاب فيحوز العمل به فيما سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اى كون
دخول الزوج الثاني شرطا في محليته (بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق
فان حديث الصيلة انما سبق لافادة اشراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد
فهم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب
والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدلل الحصى معنا
بعبارة على مطلوب متفق عليه ينشأ ويده (لا يصح تكبح) متعلق بجميع
ما سبق اما ان المحلية والهدم ايسابه فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله
ليس به فملى تقدير ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون
بقريضة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطى كما اخذاره القدماء
استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد محازى باعتبار معنى التمكن وارتكابه
اولى من ارتكابه محازين اخوين في الكاح وزوح وذلك لانا لانسلم
انه محسار في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد
الوطى اليها ولو باعتبار معنى التمكن لا يكاد يستعمل فكيف ولو جاز
ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا
فانه اسم للتمكن المقارن بالوطى والم Haram فان ارتكابه اولى من ارتكابه
وتحقيق هذا البحث على هذا التصريح من عون الملك القدير الحمد لله ملهم
الصواب واليه المرجع والمآب (قبل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق
قوله تعالى جزاءه لا بقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعى القطع
لفظ خاص بمعنى مخصوص فان يكون ابطال عصمة المال علة له فقد وقعت
في الذى ايتهم والجواب ان ذلك ثبت ببعض مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبوا
لان الجزاء المطلق اسم ليجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وانما يجب لله
تعالى يدل على خلوس البنسنة الداهية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحوّل العصمة اليه وفيه بحث لان الابرار من قبل الشافعى
ان كان هكذا لاحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول جحمتا قوله عليه
السلام * لا ضرر على السارق بعد ما قطعت يمينه * اذ اثبات حكم سكت
عنه النص بخبر الواحد جائز ملا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع

الموجب فإذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بحرف الواحد
قلنا المناسب للموجبية هو الضمان فيعمل انتفائه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فإن أراد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استنفاته منه
بالخصيص بالذكر من غير تعلقه بالخاص والكلام فيه وإن أراد به قوله
تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير مانقل عن الساقفي والمقصود
تصحيحه وبالجمله هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال أقبيل (ومنه)
أي من الخاص (الامر) قدمه على النهي لأن المطلوب به وجودي
وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
الاولي اذ الموجودات كلها وجدت بمخاطب كن على ماهو المختار فيكون
مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما يثبت اكثر الاحكام
وعليهما مدار الاسلام وبمعرفة ثبوت الحلال عن الحرام (وهو لفظ)
احترازا عن نحو الفعل والاشارة (طلب به) أي باستمالة ذلك اللفظ
(الفعل) لم يقل ار بديه لان ارادة الامر وقوع المأمور به ايست بشرط عند
اهل السنة كما سيأتي ولم يقل يطلب به لئلا يفهم منه مامن شانه ان يطلب به
الفعل فيد خل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتجيز والتشهير
ونحو ذلك والصادرة من التام والساهي والحاكي (جزما) خرج هـ
الصيغ المستعملة في النذب او الاباحة فانها لانسمى امرا كما سيأتي (بوضعه)
حال من ضمير به أي ملتبسا بذلك اللفظ بوضعه (له) أي لضل الفعل
خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طاب الفعل مل اطلب منك
الفعل (استعلاء) متعلق بطلب أي طلب به على جهة عد الطالب
نفسه طالبا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والاتماس ماهو
بطريق الموضوع والتساوي فاطبق التمر يف على المعرف ولم يستطر
الطول يدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء 'فعل واهذ' ينسب
الى سواه الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأخرون محاز بمعنى تشيرون
او تنسارون او اطهار البواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه الصلوة
والسلام هذا والمشهور في التمر يف قول القائل لمن دونه اول غيره استعلاء
افعل وعدل عنه ههما لوجوه (الاول انه ان اراد بالقول معناه المصدرى
اعنى اتكلم بالصيغ فلا يلازم غرض الاصول لانه ليس من الاداة
ولا مناسب جملة من اقسام الخاص لانه لفظ وان اراد بالقول لاسي لقوله

افعل معنى معتد به لانه هو المقول (الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح
العربية فالترقيق غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على
طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فغير
مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد
والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن التأم والساهى والمبلغ والحاكى ونحو منها
لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه
هناية في التعريف بحيث لا تسا عدها العسارة لا تخرج صيغ التندب
والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف
(الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالترقيق ولهذا اختلفوا فيه
فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغة لفة كانت وقيل المراد به
ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس
للامر من لفة العرب كفعل بفعل لكل ما يبنى للفعل من الفطن
(و يخص مراده) اى المراد بالامر بمعنى امر (وهو) اى ذلك المراد هو
(الوجوب) لا التندب والاباحة وغير ذلك (للص) اما الكتاب فقوله تعالى
﴿ فيصذر الذين يخافون من امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم ﴾ فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها
فوجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتر كالا لواجب للحق بها الوعيد
والتهديد واما الحديث فقوله عليه الصلوة والسلام ﴿ لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك ﴾ وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب
فان المسئلة انما تلحق به لا بالتندب وغيره (بصيغة) متعلق بخصص اى
تقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها التندب والاباحة
وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على
تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول
بوجوه و اشار الى الاول بقوله (للص) وهو قوله تعالى ﴿ واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون ﴾ ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على
كونها للوجوب فقط والى الثانى بقوله (والاجماع) يعنى الاتفاق على
الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون
يستدلون بصيغة الامر المطلق عن القرائن على الوجوب لا غير
وابس ذلك الادللا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله

(والمعقول) يعنى الاستفادة من موارد اللغة لاثباتها بالقياس او الترجيح
 بالرأى فان المولى يعد عبده الغير الممثل لامره طاسيا وما ذاك الا بترك
 الواجب واستدل على الاختصاص الثانى بقوله (ولان الاصل وقاه
 العبارة بالمقصود) يعنى ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته
 فالاصل وقاؤه به وعدم قصوره عند كصيح الماضى والحال والاستقبال
 وهو انما يكون بالتحصير فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به
 بل قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة ولا ضرورة ههنا
 فلا عدول ثم لما فرغ على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من
 الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله (فلا يكون المندوب مأمو رابه)
 اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا
 بينهم وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان
 كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضى ابو بكر وجاهة الى الاول
 لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجبا والطاعة فعل المأمور به الثانى
 اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد
 القسم مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر
 للطلب الجازم او الراجح واما على رأى من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل
 طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به او المندوب اليه اعنى
 ما يتعلق به صيغة اقل للايجاب والندب وعن الثانى انه انما يتم لو كان مراد
 اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم
 تقسيم صيغة تسمى امرا عند الصحة فى اى معنى كانت بدليل تقسيم الامر
 الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع فى انه ليس بمأمور به حقيقة
 وذهب الكرخى والجصاص وشمس الائمة السرخسى وصدر الاسلام
 ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعى الى الثانى لانه لو كان مأمورا به
 لكان تركه معصية قال الله تعالى ﴿ افصيت امرى ﴾ فامفروض مندوب يا
 يكون واجبا ولان السؤال المندوب وليس بمأمور به لقوله عليه السلام
 لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسؤال ﴿ وايضا المندوب لامشقة فيه
 وفى المأمور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح
 بكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه فى مواضع يشهد به من تتبع
 كلامه واسار الى فرع الاختصاص الاول بقوله (ولا) يكون (موجبا)

اي اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها (ندبا) كاذب اليه صامة المعترلة
وجاعة من الفقهاء وهو احد قول الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل
فلا بد من رحمان جانبه على جانب الترك واداء التنب (ولا) يكون موجبها
(اباحة) كاذب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل
واداءه المتيقن اباحت (ولا) يكون ايضا موجبها (توقفا) كاذب اليه بمن
سريج من الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها
حقيقة وبعضها مجاز ايضا فمند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال
يوجب التوقف الى ان يقين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال
وذهب الفرز الى وجاعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب
فقط او التنب فقط او هو مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذ ثبت انه موضوع
لمعناه الخصوص به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه
فثبت اصلا على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية التكليم (ولو)
وردت (بعد الحظر) اي التحريم وللولو وصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا
اعلم ان القائمين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بسى بعد حظه
وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور
الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى واذا حلتم فاصطادوا فان
الاصطياد مباح وقوله تعالى وابغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كاقيل البيع
والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجازة والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا
يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتها بالامر
بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
مكائيل ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة
المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي
ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلوثبت به الوجوب اعاذ
على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت في الكتابة عند المدابنة والاشهاد
عند المباشرة مع عدم تقدم الحظر والتخيار عندنا الوجوب لان الأدلة
المذكورة لا يجاب لاتفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الأدلة
انتهى في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
تحريمه لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والتنب والوجوب زيادة

لا بد له من دليل قلنا الامر بعد ما ظرورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص
كان حرام القتل يارتكب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنائيات
بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران
بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم
فلو كان الورود بعد الحظر قرينة مائة من الجمل على الوجوب لما حاز الجمل
في هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الداني بقوله (ولا يكون) (الفعل)
اي فعل الرسول عليه الصلوة والسلام سوى فعل الطبع والزاد والمخصوص به
وبيان الجمل (موجبا) كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي ريدة
والحنابلة وجماعة من المعتزلة (اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ
الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل فاختر المذكورون كونه مشتركا
بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة وان ذكر والاثبات
ايجاب به ادلة اخرى نفيها على انه مع ابقائه عليه ونسوته بادلته ثابت
بدليل مستقل ودفعنا لما برد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل
ايضا لا يدل على الايجاب الا القول ~~بـ~~ استجوا على الاصل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف عندهم بالرشد وقوله تعالى
وامره شورى بينهم فتنازعتم في الامر اتجبن من امر الله وامثال
ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الايات بمعنى الفعل ان
تسميته امر ايجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بانه على ان الفعل يجب
بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما امرتوني
اصلي والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام
صلوا لا بفعله واختار الآمدي كونه مشتركا معنو يا حيث قال فاختر انما
هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك ولا محاز
في احدهما وورد لوجهين الاول انه قول حادث خارجي لا لاجماع السابق
والثاني انه لو كان متواطئا لم يتبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق
اذ لا دلالة للعالم على الحصر اصلا (ثم) اي بعد الاتفاق على ان الصيغة
حقيقة في الوجوب (اختلفوا في كونها) اي الصيغة لا الامر اذ لا تساعده
الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى قبل بعدما ثبت فخر
الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون

الامر حقيقة في الندب والاباحة وقال هذا اصح وايضا قد استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم يوم البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في امر لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى ومن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يسلم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بنبوت المروم على نبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى امر على ما صرح به السراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة (حقيقة اذا

اراد بها الندب او الاباحة) فقيل مجاز لانها غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ايس غير الكل لا امتناع انشكاك عنه والغير ان موجودا ان يجوز وجود كل واحد منهما بدون الآخر واصترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجازا اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المتفك اقول المتعبر في باب المجاز هو الملزوم بمعنى التبعية لا امتناع الا تفكك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير التفك حقيقة لانه ايس غير الملزوم بهذا التفسير (وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك والسبب في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد) (ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزأ منها وبه يبايناه الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب الشرح عن الثاني بان الامر غير مشتمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك (واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ايس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس الكلام فيه

بل فهم (وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا لقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منها حتى جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بدم الدليل على حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بإرادة الندب او الاباحة بالامر ولا ضرورة في حل كلامهم على الجزء الاول منها وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة تغير مقيد او المجاز فمتنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب وجوب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجماع اشتراكهما في جواز الفعل (قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصریح بهم باستعمال الاسد في الانسان السباع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد السباع لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا كان الجماع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في النجاسات ويعلم كونه انسانا بالقرينة (فان قيل غاية ما لم يذكر ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تعوير الفعل المقيد بجواز الترك وهو يمنع ان يكون جزءا من الوجوب (قلنا لا امتناع لان التقييد خارج عن المقيد فيتعذر الجواز الذي في الندب والاباحة والجواز الذي في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اى المراد بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتأمل) (واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب فصح) ذلك الوجوب (حتى يقي الجواز عند الشافعي) لا عندنا فان نهج الوجوب يوجب نهج الجواز عندنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى (فلاحاز) في الجواز (ايضا) اى كالحقيقة فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لادلالة المجاز على مداوله المجازي لا تنفاه الاستعمال

وهما فرعه فعلی تقدیر نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا
 او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة
 الى المجاز في اطلاق واحد (ومطلقه) عن قرينة العموم والتكرار
 والمخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف
 او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا
 يسافيه التقييد بما ذكر (لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو
 وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عموم فمعموله افراده
 فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان فيقتربان
 في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وطامة او امر الشرع
 بما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر
 التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة
 افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد
 مادلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق فقيهار بسة مذاهب
 الاول انه بوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم
 فلدلالتة على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
 الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت
 الا بدليل ولا دليل هنا واما التكرار فلان اقرع ابن الحابس وهو من اهل
 اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال
 عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا لا يقال لو فهم
 لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حل الامر بالحج على
 موجب من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال
 لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر
 سببه كالصلوات والصوم وبعضها غير متكرر كالاعيان فاشتبه عليه
 ان السبب ما لا يتكرر وهو البيت والوقف شرط لادائه (الثاني وهو
 مذهب السافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمل بمعنى انه لطلب
 الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولا نه مختصر من
 اطلب منك ضربا او اقل صر با مثلالان التعريف زائد لا يثبت الا
 بدليل كما سبق والتمكة في الاثبات تخصص لكن يحتمل ان بقدر المصدر
 معرفة بدلالة القرينة فيعيد العموم فيخص بحسب الارادة وسياتي جوابه

(الثالث وهو مذهب بعض علماء انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معاقبا بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك النعاس * قيد الامر بالصلوة بصحوق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تعدد السبب المقتضى لتعدد السبب لامن مطلق الامر المعلق بشرط او القيد بوصف واعتقضى بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجب بان المراد بالاسباب ههنا الطل لا الاسباب المحضة كما طعن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فيتكرر عليها الا بالوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت و وجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم و آخره في الصلوة فيتكرر الوقت بتكرر توجه الامر و يتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علماء انه لا يوجب التكرار (ولا يحتمله مطلقا) اى سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا (بل يقع على اقل الجنس) اى جنس الفعل وهو ادى ما يمد به ممثلا لتعيينه (ويحتمل كاه) اى كل الجنس بدليله وهو النية لكونه كالالمسمى (لتضمنه) علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له (مصدرا لا يحتمل محض العدد) كالتنين في طلاق الحرة والثلثة وغيرهما من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعيينه ببقته او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس

فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا بحث الاول انه ان ارد يكون المصدر مفردا انه موضوع للفرد فمنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان ارد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بثنية ولا جمع فسلم لكنه لا ينساق احتمال العدد وانما ينا فيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل الثني والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وادارته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لادلالته على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجي يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثاني لانسلم ان الفرد لا يقع على العدد فان المفرد مقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحدا اعتباري فهو المطلوب اذ لا نفى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد اتماه من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فان احدهما من الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مل مطلق نفك ثمين وصم ثلاثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب باننا لانسلم انه تفسير بل تفسير الى ما لا يحتمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في ايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامر أنه طلقتك ثلاثا او واحدة وقدمات قبل ذكر العدد لم يقع شئ كذا قال سمس الائمة واعترض عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجه فكيف يكون اقترانه بتفسير ايل يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازديته صار موجه عرفا فني اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجه العرفي ولما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير مل تبديل والى ما ذكرنا تفسير عبارة الجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اى اللفظ المطلق من دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه

الغوى (وكذا) اى كالامر فى عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتقاله له
 (كل اسم فاعل دل عليه) اى على المصدر قيده احترازا عن اسم
 فاعل جعل علما كالحادث والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هى المقارنة
 للارادة لا التفاضل الذهن فقط وذلك كالسارق فى آية السرقة فان
 المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اربدبها مرة ولا احتمال
 ههنا للواحد الاعتبارى اعنى كل المسرقات التى توجد منه لانه يؤدى
 الى ان لا تقطع يده وان سرق القهصرة الاعتدالموت وذلك باطل بالاجماع
 فيالمرة الواحدة لا تقطع الايد واحدةفهي اما اليمنى او اليسرى او اعم منهما
 والاولى متبينة بالاجماع وبالسنة قولافعللا وقرائة ابن مسعود رضى الله
 تعالى عنه فاقطعوا ايماهما اذ القراآت يفسر بعضها بعضا فلا تكون
 اليسرى او الايمن مرادا ضرورة فقول الشافعى ان الآية تدل على قطع
 يسرى السارق فى الزكاة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد
 والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل
 الشافعى المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل بالقرائة الغير المتواترة
 لالانه لا يحمل فى مثل هذه الصور (وهو) اى الامر (اما مطلق من الوقت)
 وهو الذى لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يزداد
 او غير مسروع فعلى الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثانى موقتا واما
 صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضائهمضان فلا يظهر انها من اقسام
 المطلق كما ذهب اليه صاحب الميراث لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم
 الصوم لا قيد له وعندها من الوقت تسامح مبنى على الطاهر (كالامر
 بالزكاة ويحوى) اى الامر بصدقة الفطروالعشر والكفارات (والصحيح)
 الذى عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين (انه) اى الامر
 المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم الاداء فى اول اوقات الامكان بحيث
 يلحقه الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخى منا وبعض اصحاب الشافعى
 والقائلين بان موجب الامر التكرار لهم قوله تعالى * ما منكم الا تسجد
 اذ امرتكم * حيث ذم ابليس على ترك السجود فى الحال مع كون الامر
 مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب باننا لانسلم ان الفور
 مستفاد من الامر بل من الغاء فى فقهاء ساجدين اقول قدم مع المحققون
 دلالة اعماء الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى

اذ انودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا * على انه يجب السعي عقيب التداء
 يلاتراخ فالوجه ان قال توحه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل المصليين
 فيه حيث خالف الجمهور المبتلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك
 امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
 ان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد
 بالحل لا التقيد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة هو الاصل وايضا صح ان يقال
 افضل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور
 لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بخبر ان يكون الاول
 بيان تقرير والاخير ان بيان تغيير (واحيب عن بيان التقرير بانه لو كان
 كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
 الا تأكيد السابق باللاحق وانقاد الاجماع على ان افضل مطلق وافضل
 الساعة مقيد مما يكذبه واقول ان اريد الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير
 مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع
 (بلا خلاف بينهما) اى بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخى وجاعة
 من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح
 انه لا خلاف بينهما ههنا (والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل
 يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف وعلى التراخي كما ذهب اليه
 محمد ابتدائي كما سبق في بيانه وكونه ابتدائيا (اما لهذا الوفاق) على
 ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام
 ومن تبعه (او اعدم الاطلاق) بل لتقيده بالوقت كما ذهب اليه شمس
 الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف
 المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي ثم قال وعندى
 ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر
 الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة (واما مقيد به) اى بالوقت
 وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
 القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
 فقال (وهو) اى ذلك الوقت (اما طرف للمؤدى) اى المراد به ما يفضل
 عن المؤدى اذا اكتفى على قدر مفروض (وسرط للاداء) اى لان يكون
 الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم سرطيته

للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلنا ان اراد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعاً له بوقت بعد الوقت وان اراد بالمؤدى من حيث هو المؤدى فاللزام مسلم لكنه غير بين حتى يستغنى عن ذكره (وسبب ظاهري لنفس الوجوب) لالوجوب الاداء فانه ثابت بانعطاب كاسياتي انشاء الله تعالى (كوقت الصلوة) فانه نظر فاهما لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكره ادلة اقواها قوله تعالى ﴿ اقم الصلوة لدلوك الشمس ﴾ فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكراً للنعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة يسيراً كالملك على الشراء والحل على التكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليها مضافاً الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه يجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الاجباب الازلي والوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما ترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلاً وهو حادث فلا اشكال قوله (ولنافاة ظرفية للسببية) علة لقوله قلنا قدمت عليه اى لكونه ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببته للوجوب (قلنا السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضى الاحاطة وسببته التقدم وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتي الثاني فان قيل المحاط غير المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذا الاداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلالها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والامام صحح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت انه لاداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب (هو) الجزء (الاول) وان لم يتعين السببية لسلامته عن المزاحم اذا المعدم لا يصح ان يكون معارضاً للوجود ولصححة الاداء بعده ولولا يكن سبباً لما صحح (ولانتهى بها) اى المنافاة (في) حق (القضاء) بسبب انتفاء ظرفية الوقت له (قلنا هو) اى السبب في حق القضاء (الكل) اى

كل الوقت (ثم) أي بعد ما كان السبب هو الجزء الأول (أن وليه) أي ذلك
الجزء (الشروع) بأن يقع أول الشروع بعد ذلك الجزء خلافاً لما ذهبوا إليه
المقارن فيه يعتبر عندهم فإن فرضنا تقارن أول الصلوة بأول جزء من الوقت
صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على السبب فإن قيل التقدم
الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان أن لا يتقدم جزء
لا يتجزأ أن معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكراً للنعمة الوجود
فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة (تقررت) أي السببية (فيه) أي في الجزء
الأول وليه الشروع (والأ) أي وإن لم يلبه الشروع (تنتقل) أي السببية عن
ذلك الجزء ملتصقة بذلك الانتقال (بالترتيب) بأن يكون إلى الثاني ثم إلى الثالث
ثم وثم فإن قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الأهراس والأور
الاعتبارية (قلنا قد ثبت في قواعد الشرع أن الأمور الشرعية لها حكم
الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالمالك وغيره) (إلى جزء) متعلق
بـ (يسع ما بعده) أي ما بعد ذلك الجزء (الهرية) منصوب مفعول
يسع وإنما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف ليدل على أن الشروع
في الوقت إما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من أن المذهب هو أنه لو شرع
في الوقت وأتم بعد خروجه كان ذلك أداء لقضاء وأما لما سياتي أن توهم
امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في إيجاب القضاء ولا شك أن توهم الامتداد
إنما يكون بعد الشروع (خلافاً لـ) رحمه الله تعالى فإن الانتقال ينتهي
عنده إلى جزء لا يسع ما بعده إلا فرض الوقت لأن الانتقال إلى ما بعده
يؤدي إلى التكليف بالحال وإجباؤه عنه بأنه إنما يؤدي إليه لو كان المطلوب
عين ما كلف به وهو الأداء أما إذا كان المطلوب تحقق الوجوب
في الذمة يلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح ولئن سلمنا أن إمكان القدرة
على الأداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود
القدرة على الأداء فوجود القدرة على الأداء حاصل ههنا لأن القدرة
التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الأسباب والآلات
فقط وهي حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لأنها مقارنة للفعل
لأن العلة التامة تكون مقارنة لما طول أذلو كانت سابقة زمناً يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة فيه بحث أما أولاً فلا نه مناقض لما قال في الفصل
الذي يلي هذا الكلام أن تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لأنه

تكاليف بما لا يطاق الا نرضى القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا
للاداء آله وسلامته ان تكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه
اذلا معنى لسلامة الآلة الاصححة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا
الوقت لاسلامته بهذا المعنى فاطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر
في الطريقة (فيعتبر) تفرع على انتقال السببية الى الجزء الاخير (حدوث
الاهلية) اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالسلام والباوغ وانقطاع
الحيض ونحو ذلك (فيه) اي في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم
او بلغ او ظهرت فيه يجب عليهم القضاء (و) يعتبر (زوالها) اي زوال
الاهلية فيه (ايضا) كمرور مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا
للاداء الى هذا الوقت فزال بان جن او ارتد والعياذ بالله تعالى او حاصت
لا يجب عليه القضاء (خلافاً) اي لنظر (في الاول) فان السببية لما لم تنتقل
عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء
على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد صرفت جوابه
(و) خلافاً (للشافعي في الثاني) وكذا في الاول على قول ودليله عين
دليل زفر رحمه الله تعالى واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء
في العبادات البدنية لما لم يغير عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول
الوقت بالاتفاق ووجد وجوب الاداء فيه ايضا فنقرر الواجب في الذمة
بتوجه الخطاب وبعد تنقيره لا يزول بزوال الوقت بالايجاب وجوابه منع توجه
الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت
ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال (و يتوقف
تقررها) اي تقرر السببية (في الجزء) سواء كان هو الجزء الاول او الجزء
الذي لا يسع ما بعده الا الصريحة او ما يتبعها من الاجزاء (على اتصاله)
اي اتصال الشروع بذلك الجزء (و) يتوقف (تقررها في الكل على انتفاء)
اي انتفاء الشروع في الوقت فالتك قد صرفت ان السبب الاصل هو الكل
وانما انتقل الى الجزء لضرورة الانتفاء فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت
الضرورة وتقرر فيه السببية (ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه) وصف
(ما تقرر فيه السببية) وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان
ناقصا كان ناقصا (ويتبعهما) اي كمال الواجب ونقصانه (التأدية)
اي تأدية الواجب كالا ونقصا تا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا

وما وجب ناقصا يؤدي ناقصا (فلا يقضى) تفرغ على ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا اي اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى (العصر في) الوقت (الناقص) من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق وهو كامل لانقصان في نفسه لانه ليس الامن التشبه بعبدة الشمس فان عبدها يبدوونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك التوصل فالحجب به يجب كاملا فلا يؤدي ناقصا فلا يقضى العصر في واحد منها كالا يقضى غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لتقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحها للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (فيفسد الفجر بالطلوع) تفرغ ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا بمضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند عجز وفرضيته عند طلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لانقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في انشاء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (لا عصر بدئي في) وقت (الاحرار بالغروب) تفرغ على ان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا أدى ناقصا لا يفسد عصر بدئي في وقت احرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما بدئ في الوقت الناقص وجب ناقصا يؤدي كذلك فبقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر (الشافعي لم يفسد الاول) اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع (بالتياس) اي بسبب قياسه الفجر (على الثاني) اي العصر (وحدوث ابي هريرة) وهو قوله عليه الصلوة والسلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي (الاول) اي قياس الفجر على العصر (قياس نوع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع حلوا العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بمرؤس مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة

بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهية وفي الغروب خروجها عنها (والثاني) اي حديث ابي هريرة (قبل النهي) من الصلوة في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (ونقض) ما فهم من قولنا وبقدمهما التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (بالمدود) اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت المدود منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبني على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاجراء (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة من عمة ولا شك ان الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاجراء وكرهته وهو معنى الزوم (عفو) خبر ان (بخلاف) الفساد (الطارى على الكمال كما في الفجر) فان جميع اجزاء وقته كامل لا فساد فيه اصلاحا حتى يثبت حكم العزيمة و ينتهي عليه الفساد بالطلوع فيعني (و) اقول (هذا) الرد (لا يدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لا ينبغي بل يقويه لانه بعدوجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب لكل هو الجزء الذي قبل السروع فيه (بل لكل) اي كل جزء من الوقت (سبب لكل) اي لكل جزء من الصلوة يلاقيه فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (و احب) من هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدي ناقصا بخلاف العصر كما سبق (و اورد) على ما يفهم ايضا من قولنا وبقدمهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا (ان الاهل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر كن اسلم فيه مثلا (لا يقضيه) اي العصر (ناقصا) اي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا لجاز ادائه كذلك و ليس فليس (ورد) هذا اليراد (بانه) اي عدم قضائه ناقصا (بعد تسليمه لذات الوقت) لا نالاسم اولاهدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلماه لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضائه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان

فيه ولا في سببه فلا يقضى ناقصا (والسرطبة كالسيبة الا في الانتقال
الى الكل) يعنى ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببة آت
فيهما باعتبار السرطبة لان الوقت شرط للاداء الماهرقت ولا يجوز ان يكون
كل الوقت والالكان الاداء في الوقت تقديما للشروط على الشرط وذلك
باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم الزاحم
ثم ينتقل الى الثاني وهما حرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل منه
الى لكل لانه شرط للاداء وقد فلت لم يبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب
الاداء) تفصيل للجعل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث
وسبب لنفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتزده في ذلك
(فبیه الخطاب) اى اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم
والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع
الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه
في زمان مخصوص بعد وجوده فان المذخور يلزمه في حال قيام العذر
بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمستترى
يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع
والاداء في الحال (واصل ان جهوز مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب
باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائيين
من المعتزلة خلافا لما يقوله سرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول
الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر
الوقت وفي الاول موقوف او نقل يستقطبه الفرض لكن الخلاف بيننا وبين
الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة للصلوة في اول الوقت
عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلى على سبيل اتوسعة
والتهجير كان الشارع قال له ادا للصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه
او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة للصلوة لا تعقاد سبب وجوبها
لا توجه الخطاب لانه انما توجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشرع
لانه الآن ياتم بتركه لا قبله حتى اذا مات في الوقت لانني عليه وفي حال
السروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ونذا قلت (المتوجه عندهما)
اى آخر وقت (يسع) ذلك الاخر من الوقت (الفرض) ولا يريد ما به

(أو) الخطاب المتوجه عند (الشروع) في أي جزء كان من الوقت فإن قيل هل يتوجه الخطاب إذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الاقصر الحرمة بأن حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب الاداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لأن وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والاكالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكتفى توهم ثبوت القدرة فهنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بتوقف السمس كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانقباض صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كاسبق (وحكمه) أي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت (اشتراط التعيين في النية) فان الوقت لما كان متسماً شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق) الوقت بحيث لا يسع الاقرضه لان ما ثبت حكماً أصلياً أعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وسمى الأئمة قيل عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرطاً مشكلاً اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك الزمة ولا ينبغي ان عدم سقوط التعيين عند تضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموحى للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد بمطلق الجواز فسلم لكنه لا باق في التقصير كالصلوة منفرداً في وقت الا حرام وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف لانه يقتضي ان يعد من ادنى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصراً بسبب ترك الزمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا ينبغي الى آخره اضيق منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معياراً فينبغي ان يبنى صحة الغيرة ولا يحتاج الى التبيين كلام رمضان فاقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد

بتقصير العبد تصنيقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجعا فان مراعاة وقت لا يوسع الا الفرض كالحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضيق مطلقا لو كان سببا لسقوط التمين لكان سببا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجاج فيكون تقصيرا (و) حكمه ايضا (عدم التمين) اي عدم تعيين المؤدى (الا بالاداء) اي لا بالقول حتى لو قال عيت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا تبين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يبين جزأ بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التمين قولنا لشارك الشارع في وضع المشروعة لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التمين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية يخبر فيها المولى بين الدفع والنفاء فاختر القداء وعينه قولنا حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق الباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتمين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا فرض صاحب الحق كالفعل ولذا جار التمين به (ثم لما فرغ من النوع الاول من الوقت سرع في الثاني فقال (واما) ذلك الوقت (ميارله) اي للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشياء بالمعيار (و شرط لادائه) كما سبق في الظرف (وسبب وجوبه كايام رمضان عند الاكثر) من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ فان الاخبار عن الموصول مشرعية الصلة للغير عند صلاحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا ينفي على اولى الابصار (والشهر عند البعض) وهو شمس الاثنية السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطية وسببية فستظهر ان مماسيا في واما معياريته فلا بها عبارة عن ككون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء يوسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب

(اليه لظاهر الآية) السابقة ائني قوله تعالى تفخض شهد منكم الشهر فليصمه
 فان دلالتها على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
 (و) ظاهر (الحديث) وهو قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لربوبه
 فان المراد بها شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا (ولذا)
 اى لسببية الشهر مطلقا (جازت النية) للصوم (في الليلة الاولى) من شهر
 رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها الامتناع تقدم النية على السبب
 (و) لذا ايضا (قضى) تمام رمضان (من جن فيها) اى من صار يحضونها
 في الليلة الاولى منه (وامتدت) جئته (الى العيد) ولو كان السبب اليوم لما وجب
 القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم
 تقديم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن
 دفعه الا انها امارات تفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
 ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان هو السبب لزم حوازه اداء الصوم في الليل
 وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم
 (ليلا) اى في الليل (كاخر وقت الصلوة) فانه سبب صحتنا وان لم يصح
 الاداء فيه بل لا يصح الا اهرىمة ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت
 لا تنافي الصلوة بالذات فانه جزم من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلته
 المعارضة بخلاف الليل فانه يبا في الصوم بالذات فلا يلزم من جوازه كونه
 سببا جوازه كون الليل ايضا سببا (اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء
 الاول من كل يوم سبب صومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو
 الجزء الاول منه كفا في الظرف وقد بين الفرق بينهما وبين الظرف بقوله
 (و) الجزء (الاول ههنا) اى في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط
 اتصاله بالاداء (بخلاف) الجزء الاول من (الظرف) كما سبق تمام بيانه
 وهذا ما قاله في الهداية ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء
 وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اى حكم هذا التسم (في صحة الغير)
 اى غير ما وجب في ذلك الوقت (و) حكمه ايضا (عدم اشتراطه) اى
 التعيين في الية خلافا للسافعي وان وجب اصل النية خلافا لغيره
 وسأتي بيان خلاف كل منهما (فيؤدى) تفريغ على النية والعدم اى
 محيئذ يؤدى صوم رمضان من الصحيح المقم (بمطلق الاسم) بان ينوى
 مطلق الصوم (و) مع (الحظاء في الوصف) اى وصف الصوم بان ينوى

صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الاقي مسافر بنوى واجبا آخر)
استثناء من قوله وانخطأ في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي
في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة
رحمه الله تعالى وعندهما المسافر كالقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر وهونابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان النزع
اثبت له الترخص بالقطر دفعا للشقة عنه وهذا لا يصلح غير المنسروح
مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولا يبي حنيفة فيه طريقان
الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه
كشعبان فقل سائر الصيامات وا لثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار
وصرف امساكه الى مصالح ديه بان صرفه الى التذوات والكفارات
والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذا بما ذكر
دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لم حاجة البدن فلان يجوز لحاجة
الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل
روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن
الفرس واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف
رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون
العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة
الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان
الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان بنية واجب آخر او نفل
هل يقع عن رمضان او عما نوى فقل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان
بالنسبة اليه كسببان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي
حنيفة رحمه الله تعالى وقد اختاره فخر الاسلام ونسب الأئمة لان رخصته
انما تعلقت بحقيقة الهجن فاذا صام ظهر قوات شرط الرخصة (قال دفر
تعينه يعني عن النية) يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان كل امساك يقع
فيه حقالله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استأجر خياطاً ليحيط له
بيده ثوبا يمينه فخط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك
يقع عن الفرض وان لم يوكهية كل النصاب الى فقير بلاية (قلنا) في جوابه
(فيكون حبرا) اي اذا لم تسترط السبة يكون الفعل جبرا فلا يكون قرينة اذلاقرية

بدون قصد والشرع لم يمين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو
 قرينة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين
 النية (وقال الشافعي دفع الجبر) الذي اعتبرتم (اوجب التعيين) فان
 وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابكم الا بدلت بصيرة الفعل قرينة
 من النية فكذا ابدلت بصيرة القرينة فرضا او تغلانا منها احترازا عن الجبر
 (قلنا) في جوابه على طريق القول ٤ بموجب اللفظ (الاطلاق في التعيين
 تعيين) اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في التعيين تعيين فانه
 اذا كان في الدار زيد وحده فقل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا
 بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والمادة لم يصب بالاطلاق
 فاحتجج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى الصحيح
 المقيم النفل او واجبا آخر (اذا الخطأ بطلانه اطلاق) يعني ان الوصف
 المذكور خطأ لما لم يكن مذكورا وبطل ولما لم يكن لازما في الاطلاق
 وقد عرفت انه تعيين (ثم) الشافعي (اوجبه) اي التعيين (من الاول)
 اي اول اليوم حتى شرط التثبيت ٣ (لشيوع الفساد) يعني ان كل جزء
 يغتفر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى
 الكل لعدم الجزئية صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية للتأخر
 (لا تنفاه الاستناد) ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان ثبت
 الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بموته في الزمان
 المتقدم واما قلنا بانفاه الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية
 كالمالك في المنسوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا
 صحة الصوم متعلقة بصحيفة النية وهي امر وجداني فاذا حصلت في وقت
 لا تحصل في آخر قبله كالنية بعد الزوال وقوله في القضاء (قلنا) في جوابه لا نقول
 ان النية المترتبة ثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها
 موجودة في الزمان المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا
 من اجزاء اليوم نصير مقدرة لها تقديرا وايضا لاكثر حكم الكل في كثير
 من الاحكام فيعمل اقترا ان الاكثر بالنية بمنزلة اقترا الكل بها تقديرا
 (والتقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد) الذي نفاه (وهو) اي انتقد
 والمراد النية بتقديرية (كاف في اطاعة القاصرة) وهي الصوم في اول
 النهار وقصوره باختيار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان اجزاء

ة وهو تسليم دليل
 الملل مع فناء اخلاف
 وتفصيله ان يقال اما
 تسليم وجوب التعيين
 لكن لان تسليم عدم
 حصوله باطلاق النية
 لان الاطلاق في التعيين
 تعيين كما اذا كان
 في الدار زيد وحده
 وقيل يا انسان تعيين
 هو للاحضار وطلب
 الاقبال فكذلك
 ههنا لما لم يكن غير صوم
 رمضان مشروعا
 واطلاق الصوم في
 النية تعيين صوم
 رمضان للايجاب
 وطلب الحصول

٣ حتى شرط وجود
 النية في الليل حتى
 يستوي جميع اوقات
 الصوم فليأمل

الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فاذا وجدت
 النية في الاكثر بقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
 والافساد لا يفسد النية اصلا (ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرح
 في الثالث منه فقال (واما) ذلك الوقت (نظر فيه) اي للؤدى (وشروط
 لادائه) لا معنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمنع عند ابي حنيفة
 وابي يوسف اصلا بل (بمعنى فوته) اي فوت الاداء (بقوته) اي فوت
 الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كمين) اي ذلك الوقت كوقت
 معين (نذريه الصلوة او الصدقة واما نفسه) اي نفس الوجوب (فبالنذر)
 قال في شرح الجامع الكبير انسلياني يجوز تجهيل ما اوجبه الله تعالى
 مضافا الى الوقت كازكوة وصدقة العطر وكذا ما اوجبه العبد مضافا
 اليه فكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام
 الحول يسيرا فكذا نفس وجوب المذخور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت
 المعين له فاذا جعله كان بعد الوجوب فيجاز (فحكمه) اي حكمه هذا النوع (جواز
 التقديم) اي تقديم الاداء (عليه) اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب
 الاداء جاز تقديمه عليه اذ الفساد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب
 (واما) ذلك الوقت (ميار) للؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع
 من الوقت (وشروط للاداء) بمعنى فوته بقوته كامر (وسببه) اي لوجوب
 الاداء لانتفاء الوجوب لما سبق (كمين نذريه الصوم او الاعتكاف) فانه
 ميار للؤدى وشروط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر
 (ويطلق به) اي بهذا الوقت (سنة نذر فيها الحج) فانها تنسبه للميار
 وشروط الاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء (وحكمه في النفل)
 لميار به (لا) نفي (واجب آخر) لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه
 ولا يمدو الى حق السار كمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو
 لاحبة لارادته (فيؤدى بالطلق) تفرع على نفي النفل للميارية والشرطية
 اي اذا كان كذلك يؤدى المذخور من الصوم والاعتكاف بطلاق الاسم
 (و) مع (الخطاء) في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت
 ان نية الواجب صحيحة (و) يؤدى ايضا مع (نية قبل الزوال) كما في رمضان
 (واما) ذلك الوقت (معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس (كوقت
 صوم الكفارة وصوم النذر المطلق و) صوم (القضاء) فان وقت كل منها

معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء ٢ اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب
الاداء لعدم تبيينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والتذرر والموجب في الاداء
(وحكمه وجوب تبيين النية وتعيينها) اما وجوب النية فلكونه
عبادة واما وجوب التبيين فلان الموضوع الاصل في غير المعين التقل
فاذا لم يبينها يقع الامساك منه فلا يخل واما وجوب التعيين فلمقدم تعيينه
(و) حكمه ايضا (عدم القوت) الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين
(و) حكمه ايضا (ان لا يتضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره
فقر الاسلام في شرح التقويم (هو الصحيح) لا ما روي عن الكرخي انه يتضيق
عنداني يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة
هذا شروع في النوع السادس (يشبه المعيار والظروف كوقت الحج)
وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة
انها لا تسع الاحياء واحدا كانهار للصوم وتنبه الظرف من جهة ان
اركان الحج لا تستغرق جميع اجزائه وقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة
الى سني العمر فان محمدا ر ح يوسف مع التأنيم بالموت بعد التأخير فلا يكون
كالصلوة واما يوسف فتضيق مع القول بالاداء متى قبل فلا يكون كالصوم
فتبت الاشكال (وحكمه الصحة في العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة
الظرفية (والاثم بانقضاء) نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه
لا تضيق ولم يحزم التأخير كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول
فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد بن
ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان متنافيان
اراد ان يدفعه فقال (ابو يوسف رجع المعيارية) احتياط لان الحياة الى
العام القابل منكوك لا انه في الظرفية بالكلية (قائم بالتأخير) اي حكم
بأنه من آخره عن العام الاول حتى انطل عداته اما اذا اداه بالآخره فيحكم
بارتفاع الامم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اي وان اصرق يكون
الحج المأني بعد العام الاول اداء نظر الى جهة الظرفية فان قيل لما رجع المعيارية
احتياط لكون الحياة الى العام القابل منكوك وجب ان لا يلاحظ جهة
الظرفية بل يحزم يكون الحج المأني في العام القابل قضاء كما اذا نذر
ان يتكف شهر رمضان فصام ولم يتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليد منكوك قلنا

٢ والموجب للاداء
هو الايام والشهر
مطلقا لا الايام خاصة
بشئ

انما لم يجر القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت
 بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكه فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن
 رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصاله لا يبطل
 بعده كما سياتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجم عما ذكر
 ترجحا يؤدى الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومجروح) رجع (الظرفية)
 نظرا الى ظاهر الحال لانه في جهة المعيارية قطعا (فيجوزه) اى التأخير
 لكن لا مطلقا (بل ان لم يفوت) قال فخر الاسلام ونسب الأئمة يسعه التأخير
 عند محمد رحمه الله تعالى من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم
 التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت)
 اى المكلف (بعد الظن به) اى بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات
 الاسرار قال محمد والشافعي الحجة يجب مواسا يحل فيه التأخير الا اذا
 غلب هلى فانه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان
 يحج فان كان فجة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يسجد بها
 قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير و يصير مضيقا عليه لقيام الدليل
 فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب
 الكسف ما ذهب اليه محمد من قبوز التأخير بشرط سلامة العاقبة
 على ما ذكره السببان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء
 الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث
 اما اول فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذى ليس فيه جهة المعيارية
 اصلا والكلام في المشكل المستحل على جهتي الظرفية والمعارية فيجب
 ان يكون حكمه ما ذكره السببان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان
 كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية
 لافروا ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك
 ان السلامة مستورة وقد بنى النذب والاياحة عليها (ولذا) اى ولصحته
 في العمر بالاتفاق (صح تطوع من عليه الفرض) يعنى ان من وجب عليه
 حجة الاسلام ولم يحج منها بل احرم نية التطوع يصح لما ذكر (و) قال
 (الشافعي) لا يصح التطوع بل (يقع) ذلك التطوع (من فرضه لانه
 يحجر) لكونه سبها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سبها
 والسفيه يحجر عندى صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى (فيلقوا الوصف)

اى تجعل نية النقل مندلقوا (و يبقى الاطلاق) وهو اصل النية (و به) اى
 باطلاق النية (يؤدى) اى الحجج (بالاتفاق) بل (و) يؤدى (بدونها)
 اى بدون النية اصلا (كنفى عليه) اى كسج من اغنى عليه (يهرم عنه)
 صفة منفى عليه (الرفاق) جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق
 بعضهم بعضا فى السفر يعنى ان حرم المنهى عليه الذى يهرم رفقاؤه عنه
 يصح مع انتفاء نيته (قلنا) فى جوابه (الوصف) اى وصف العبادۃ
 (هتلك كالاصل) فى ككون كل منهما عبادۃ محتاجة الى النية
 كما سبق (فاذ لانية) فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنقل
 قد بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض (لا صفة) للوصف
 فلا يقع ماداه عن الفرض لانتهاء شرطه (يودعوى الاستحسان) التى
 ادعاها الشافعى حيث قال فخر الاسلام قتل الشافعى لما عظم امر الحج
 استحسانا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه (غير مسموعة) لانه
 ان اراد بالاستحسان معناه العرفى فلا وجده لانه لا يقول به حتى بالغ فى انكاره
 فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى
 نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب)
 المشهور المذكور فى الكتب (بان الحجر يابى فى العبادۃ) لانه يابى شرطها
 وهو التصد والاختيار فينافيها بالضرورة (ضعيف) لان الحجر عنده
 انما هو بالنظر الى وصف العبادۃ لا اصلها فان ارادوا بمناقة الحجر بالعبادة
 منافاته لاصل العبادۃ فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى يافيه وان
 ارادوا منافاته لوصف العبادۃ اعنى التقلية سلنا لكنه لا يضر بل هو
 المقصود (وفى الاطلاق دلالة التبيين) جواب عن قوله و به يؤدى
 بالاتفاق وتقرره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التبيين بل لوجوده
 بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يحصل اعياء تلك الاشياء للنقل
 وعليه حجة الاسلام بخلاف ما ذانوى النقل صريحان بالدلالة لتعارض
 الصريح ولا يرد التقضى بنية النقل فى رمضان لان وقوعه عن رمضان
 لتعيينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لاسلالة معنى فى المؤدى والكلام فيه
 (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله و بدونها الخ يعنى ان الاستحسان النية
 منه مصدومة بل موجودة تقدر فان اخذت بكل باب بما يليق به والاحرام عندنا
 شرط كالوضوء للصلاة (صح بفعل افير) الامر دلالة فان عقد الرفقة

انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند الجهن فلما قادم عقد الرقعة استعان بهم
 في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريح كما في شرب
 ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كالمأمور به بذلك نصا وهذا النوع
 من الاختيار كاف في شرط العبادة كالمأمور به غيره (والمأمور به) لما
 فرغ من الامر وما يتعلق به شرعا في تقسيم الأمور به ولهذا اخرج هذا البحث
 عن مباحث المطلق والمقيد وهو (توطان) الاول (اداء) لاذراع في اطلاق
 الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاثبات بالمؤقتات وغيرها مثل اداء الزكاة
 والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاثبات به تأييدا بعد فساد الاول
 ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادات
 المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام
 المأمور به مؤقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد
 بالمؤقت حيث قال (وهو) اي الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) ليس
 المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا
 يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجدة المذنب ونحو ذلك
 مما يسلم بوجوب الاداء بل انما هو الدال على الوجوب في الجملة سواء
 كان امرا صريحا فهو اقيما للصلوة او ما هو في مضاهيها وهو على الناس
 حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى
 المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للابقاع ايقاع ومعنى
 وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاثبات به كائن العبادة
 حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والافضحية التسليم لا يتصور
 اذ في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يعمل الفعل كما قال صاحب
 التفتيح لما عرفت ان المذهب هو ان المذنب ليس بمأمور به ولهذا قال
 ففرض الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النقل على قول من جعل
 الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله في سرح التقويم الاداء على
 امرين راجب ونقل وكلاهما موجب الامر وقول ابي زيد في الاداء نوعان
 واجب كالقرص في وقته وغير واجب كالنقل فاما على طريق الحكاية
 من غير ان يكون مختارا، الحاكى او بالطريق الى ما بعد الشروع فان النقل
 بعد الشروع لا يبقى سلا بل يكون واجبا ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله
 كذلك (و) النوع الثاني (قضاء وهو تسليم مثله) اي مثل الواجب

بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء أصحاب الرخصة وارباب المذر قال في
المير ان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط
وجوب الاداء في الجمله لعوم دليله وقواته عن الوقت في حقه مع ادراك
وقت القضاء وانتفاء المخرج عنه (من عنده) اى من عند المسلم قيده احترازا
عن صرف دراهم القير الى ديه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم
الى طهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثالا للواجب لانه
ليس من عند من وجب عليه ومقدور له (ويستعمل كل منهما) اى من الاداء
والقضاء (في الآخر) مجازا شرعا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما
في تسليم ماقى الذمة الى مستحقه كقوله تعالى ﴿فَاذْقُصْتُمْ مَناسِكُمْ﴾ اى اديتم
وقولك نويت اداء طهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم
الدين او المثل لان معناه الاسقاط والاعتمام والاداء مجاز في تسليم المثل
لانيته عن شدة الرطاية والاستقصاء في الخروج عما لازمه وذلك بتسليم
الدين لا المثل (ويجب القضاء ان عقل المثل) قيده لان القضاء بمثل
غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق (بموجب الاداء) وهو النص
الدال على وجوب الاداء في الجمله كما صرح به فخر الاسلام في شرح الترمذي
وصاحب المير ان في المير ان فلا يرد التقصيص بصوم الحائض وانما يرد لو كان
المراد به الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء على التمييز فظهر بهذا التقرير
بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان
النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد
لاحق ام ثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يفتق في حق الحائض الامر
خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب
في قول صاحب المعنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب
كما وقت للصلوة والشهر للصوم كما هو رأى بعض مسائضا فكيف يستقيم
بعده جعل الموجب للاداء الامر (خلافا لبعض) وهو صاحب
المير ان وابو اليسر والعراقيون منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة
(قالوا) في الاستدلال على مطلوبهم (لا مثل للعبادة الا بالنص) يعنى
ان العائت عبادة عرفت قرينة في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان
يعتمد المثل فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص
الجديد فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مستدا

اجيب عنه بانه سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب
ابتداء (اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يحملون سبب القضاء
الاتصاف وقد نقل عنهم انهم يحملون سببه تارة النفوت وتارة الفوات
ايضا كما سياتي (قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث يفهم منه الجواب
عن استدلال المخالفين (لما عقل ما في) قضاء (الصوم) المكتوب (و) ما في
قضاء (الصلوة) المكتوبة (من) النص (الدال على بقاء الوجوب)
في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تعالى ﴿ في شهد منكم
الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ﴾ واما
ما في الصلوة فقوله عليه الصلوة والسلام ﴿ من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ﴾ اي وقت قضائها ووجه دلالتها
على بقاء الوجوب (اما الآية فلانها تفيد ان ما فعل المريض او المسافر
في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر (واما الحديث فلان
الضماير في نسيها فليصلها وذكرها ووقتها راجعة الى الصلوة السابقة
الواجبة (ووجه كونها معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط
الا بالاداء واسقاط صاحب الحق والعجز ونم يوجد الاولان وهو ظاهر
ولا التناقض في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على سرف ماله من
القل المسروع من جنسه الى ما عليه ليقدر رفع الائم وان لم يقدر احرار
الفضيلة (واما سقوط شرف الوقت للحرج لا ان مثل من جنسه لعدمه
فقير مؤثر في سقوط اصله كضمان التلف المتلى بالقيمة للعجز ولذا سمي
قضاء (وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما انصبحت
امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل النصان (قيس
بهما) اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبين (الطائر) من الصوم
والصلوة والاعتكاف واخيذ المنذورة في وقت معين بجماع ان كل واحد
منها عبادة وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها احدنا بالقياس
لاعتددهم اصلا في رواية وبالتفويت لالفوات في اخرى و بالفوات ايضا
في ثلاثة فلا غيرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخرج فاعترض
بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة
المكتوبين ثبت ببعض الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواحدات
ما بقياس واجيب باننا لا نسلم ان النص لا يحجب القضاء بل للاعلام بقا

الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج
الواجب من الوقت يعمدرو القياس مظهر لامتبث فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنهي الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق (ثم لما ورد ان القضاء لوجوب بسبب الاداء للرم فيما
اذ انذر ان يمتكف شهر رمضان فصام ولم يمتكف ان يجوز قضاء
الاكتكاف في رمضان الثاني ولا يقتضى صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاء
علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله (ووجوب
قضاء الاكتكاف بصوم مقصود) بالاكتكاف لافرض مستبد (اذا بدره)
اي الاكتكاف (في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاكتكاف (فصامه)
اي رمضان (بدونه) اي بدون الاكتكاف حتى لو تركهما معا يخرج من
المهدة بالاكتكاف في قضاء هذا الصوم بقاء الاتصال بصوم الشهر
حكما صرح به في الجامع الكبير واصل شمس الائمة (لعود) خروج وجوب
(شرطه) اي شرط الاكتكاف وهو الصوم اقوله عليه الصلوة والسلام
لاحتكاف الا بالصوم (الى الكمال) الاصل وهو ان يجب مستقلا مقصودا
بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز
لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال السرف بحيث لا يمكن
دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى
ينقضي الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد السرف الى الكمال وهو
الاستقلال ومن الدين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع سرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة سرف الوقت لان شرف الوقت
بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوى فيه الحياة والمات مع ان العبادة
كما يحتاج في اثباته فظهر ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه
الى الكمال الاصل (لا لوجوبه) اي القضاء (بآخر) اي بسبب آخر غير
سبب الاداء كما توهمه المخالعون انه واجب بالتفويت الجارى محرى النص
وهو (الاداء) اعلم ان الاداء يقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء
والمحض يقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء يقسم الى قضاء محض
وقضاء يشبه الاداء (الاول يقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء
بمثل غير معقول والمثل المعقول يقسم الى المثل الكامل والمثل القاصر وكل

من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سئد ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال (الاداء اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستحسنا بجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سئنا مؤكدة قبل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه نهي من الواجبات فهو قاصر والافهو كامل (اقول هذا بوجوب ان تكون الصلوة منفردة كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيرها وشيخنا انها قاصرة) (كالصلوة بالجماعة) يعني صلوة شرعت فيها الجماعة مثل المكتوبات والعبدن والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تسرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا مثال الاداء الكامل في حقوق الله تعالى وقوله (ورد عين المصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها يمثل بمثلين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او) محض (قاصر) ان لم يسجمع تلك الاوصاف (كالصلوة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اي المصوب (منعولا بجماعية) يستحق بهار قبته او طرفة فانه اداء للورد عليه ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه (واما) غير محض بل (شبه بالقضاء كفعل اللاحق) وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله (بعد فراغ الامام) اداء باعتبار الوقت شبه بالقضاء لانه غضي ما اعتدله احرام الامام بمثله وانما يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير منه بنية الاقامة) تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير بها الظالم بتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التعبير من خواص القضاء (وتسليم عبد مشترى بعد الامهار) فانه اذا امهر عبد العير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبه بالقضاء لانه يصير ملكا قبل التسليم وتبدل الملك عنده بمنزلة تبدل الذات (حتى يجبر) المرأة (على القبول) تفريع على كونه اداء وقوله (ويعتق) اي ذلك لعبد المشتري قبل التسليم (هو) اي الرجل المشتري (لاهي) اي لا الامرأة المكوحة تفريع على كونه متبها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقته (والقضاء اما) قضاء (محض بمعقوب) اي يمثل بعقل فانه المرثلة (كامل) بان يكون مثلا صلوة ومعنى (كالصوم) اي كفصاه

(بالصوم) هذا مثال من حقوق الله تعالى وأشار الى المثال من حقوق العباد بقوله (وضمان المصوب بالمثل) أي اذا كان المصوب مثليا (أو) معقول (قاصر) بأن يكون البديل مثلا معنى لاصورة (كضمانه) أي المصوب (بالقيمة) عند الجز عن المثل الكامل بأن يكون المصوب قيميا أو مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى اعدم جر بأن هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفاشة بالجماعة كامل و بالانفراد قاصر و بدان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة أو منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكل (وهذا) أي القضاء بمثل معقول قاصر (خلف عن الاول) يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند الجز عن الاول ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا ضمن المتلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم المصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للجز و ذلك وقت القضاء (أو) قضاء محض بمثل (غير معقول) بمعنى انه لا تدر كة بمقولنا لان يكون مما رده العقول اذا لعقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى (كالفدية) في حق السبيخ الفاني ومن بعناه فانها قضاء (للصوم) ولا يمثله بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى السبع (والمال) قضاء (للقصاص) فيما اذا عني احد الاولياء واخذ الباقي للمال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابيه فان المسروع الاصل في هذا هو القصاص وقد سارع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء وهذا المشهور في التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ﴿ ودية مسئلة الى اهله ﴾ من غير ان يعقل فيه المماثلة (اما صورة فطاهر واما معنى فلان الادعي مالك مبتذل وهو سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة الجز فلا مماثلة بينهما وانما عدل منه ههنا لان فيه اشكائين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولة اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمن في هذه الصورة عين ما وجب بالصبي ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي

بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما ثبت قبها فلا وجه لبيان
 انتفاء الممانعة بينهما وبين المال واتما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان
 انتفاءها يتدو بين المال (ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم
 انكم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الثاني ومن يمنه بل انفس اودلته
 قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله (والامر بها)
 اي بالفدية (في الصلوة) اي صلوة الشيخ الثاني ومن يمنه ليس للعمل
 بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص الوارد
 في الصوم وهو قوله تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾
 يحتمل ان يكون معللا بالجزء تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه
 كذا فسر ان عباس وحذف لاجازة عند عدم اللبس و يعضده قراءة
 حفصة لا يطيقونه باثبات لاو يحتمل ان لا يكون معللا بذلك التعليل فان
 بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة
 لا يجب ان تكون متعددة حتى يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة
 المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فاصرفنا
 بالعدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لاعمال القياس
 فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما
 حكموا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادة فجز به ان شاء الله
 تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتج الى التطبيق كسائر الاجتهادات (كاجاب
 التصديق) اي ما ذكرناه من الامر بالفدية للاحتياط كما يجب التصديق
 (بالمعنى) اي عين الاضحية المعينة للتضحية (او القيمة) اي قيمتها اذا استهلك
 او لم يضحها الغنى فانه ليس اعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس
 عليه بل من قبل الاخذ بالاحتياط وذلك ان التصديق بالمعنى او القيمة
 يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من حسه وهذه عبارة
 مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان السمع عين الارادة تطيبها
 للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان تكون
 الارادة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة في الوقت لم نعمل بالتعليل
 المظنون لقيام امر (بعد ايام التضحية) عملناه احتياطا في باب العبادة
 لاساءة على انهم مثل لها وخلف عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام
 "ثم دل كما تنتقل في الفدية عند القدرة فان الحكم بالنسي اذا وقع بجهمة

الاصالة ولومن وجه لا يبطل بالشك (ولاسيل اليه) اى الى القضاء بمثل
غير معقول (الا النص) لامتناع العمل بالقياس كافى الفدية فان قيل
اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء (قلنا انما يكون اداء اذا وجب به
ابتداء لا خلفا عن اصل) فان قيل الفدية لم يجب خلفا عن الصوم لان
الامر به لم يتناول غير المطبق لاستلزامه تكليف العاجز (قلنا الصوم واجب
على المطبق وغيره بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطبق
يجزئه عنه على سبيل الحلقية يتسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية
في غير المطبق فانها اسم لما يخص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه
قال الله تعالى * وقد يناله بذيبح عظيم * وقوله لاستلزامه تكليف العاجز
قلنا انما يلزم ذلك اذا كان القرض بالتكليف عين ماكلف به واما اذا كان
غيره فبما ذكر كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق
(اودلالته) كافى اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت محالفا
للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا بدلية
بل احصائية الدم من الهدر لكونه عظيم الخطر منه على القاتل بسلامة
نفسه وقد قتل نفسا مصومة وعلى القاتل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور
وقد اُلحق به كل عمدتذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقاءه كافى الصور
المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل
وجه وهنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالسببة
احق بعدم الاهداء صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاختصار
على النص كافى عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة
ايضا واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص اودلالته (فلا يخفى
المنافع بالمال المتقوم) اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة
معنى غير متقوم (اما الاول فلان المال مامن شأنه ان يدخر لا تنفاد به
وقت الحاجة) (واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية
كالحركة ونحوها وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الادخار لو قت
احاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش
فان لمنفعة لبيت بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بالنص
اودلالته و ايس فليس وقد فرحوا على هذا الاصل فروا ذا كـ
هنا واحدا منها تغر ايضا بصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله

ما لا يعقل له مثل لا يقتضى الابن فقال فلا يضمن (قاتل القاتل لولى القاتل)
 لانه لم يقتل لولى القاتل شيئا الاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل
 المال مثله وانما قيد بولى القاتل لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان
 خطاء وبقتص منه ان كان عددا ذكره الحاكم الشهيد فى الكافي (واما)
 قضاء غير محض بل (شبه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع)
 فان من ادرك الامام فى صلاة العيد وهو راكع فان خاف الفوت بركع
 و يشغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء بقاء محل الاداء
 فى الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الركوع
 وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه الصلاة
 والسلام من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها (واداء فية عيد مبهم
 تزوج عليه) فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبده وسط
 اداء وتسليم فية قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاهيه لكنه يشبه الاداء
 لما فى القيمة من جهة الاصاله بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن ادائه
 الا بتعيينه ولا تعيين الاب لا تقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على
 العبد حتى كان خلف صها (ولا بدله) اى للمأموه (من الحسن) لاي معنى كونه
 صفة الكمال كالماء وموافقا للقرض كالمعدل او ملائما للطبيع كالحلاوة وبالجملة
 كل ما يستوجب المدح فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل
 ورده الشرع ام لا بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اى للمأموه (متعلق المدح)
 عاجلا فى الدنيا (و) متعلق (الثواب) عاجلا فى المعنى اى كون الفعل بحيث
 يستحق فاعله فى حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
 قالت (الاشارة هو) اى الحسن بهذا المعنى (موجب الامر) اى اثره
 الثابت به فافعل امر به فحسن لانه حسن قام به (والحاکم به) اى الحسن
 والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لفهم الخطاب)
 الشرعى (ومتا) اى من الخفية (من وافقههم) اى الاشارة فى هذا
 الرأى (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله) اى الامر بمعنى انه ثابت قبله
 وهو دليل عليه فالفعل عنده حسن قام به على عكس ما عند الاشاعرة
 (والمسلمة) بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضى للمأموه شرعا
 وان لم يرد كما انه يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عند حلوا كبيرا
 (و) لا دخل للشرع فى الحكم بل (الشرع مبين) للحسن (فى البعض)

الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف
العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اى من
الحنفية كالشيخ ابى منصور وكثير من مشايخ العراق (من وافقهم) لامطلقا
بل (في ايجاب المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى
حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا
ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات (وقيل) القائل صاحب الميراثان (مدلوله) اى الحسن
مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لامطلقا بل (في المفهوم) اى فيما
يفهم العقل حسنه كالإيمان واصل العبادات والعدل والاحسان (موجبه)
اى الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لامطلقا ايضا بل (في غيره)
اى في غير المفهوم كما كثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذهب
مستورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها (والمختار) عندنا انه مدلوله
مطلقا) اى سواء كان في المفهوم او غيره (الحكمة الامر) فانه تعالى حكيم
لا يأمر الا بما هو حسن قال الله تعالى ﴿ان الله بأمر بالعدل والاحسان﴾
واعلم ان افادة ما ذكرهنا وما ترك من الادلة على المختار حسن الأمور به
بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوى عن الاشتغال بها
كسبح المقال (والحكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو رأى الاشاعرة
(و) ليس (العقل) بمع دالة فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اى الحسن (في بعض)
من الامور الحسنة (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله (بلا كسب)
كحسن الصدق النافع (اوبه) كحسن الكذب النافع (و) يعرفه (في)
بعض (آخر بعده) اى بعد السمع كما كثر احكام الشرع (واعلم ان المتنازعين
في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقصرنا على الحسن
لان الكلام في حسن الأمور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فستأتي
في مباحث النهى ان شاء الله تعالى (قالا موره) اى اذا كان الحسن
مدلول الامر مطلقا لاموجبه قالا موره (اما حسن حسن في نفسه)
اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان عينه او جزؤه بخلاف
الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثابت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى قول
المجهور اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لامر آخر حتى يحتاج الى تكلف

ارتكبه صاحب التنقيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره (فاما
 ان لا قيل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة وفي
 اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا قيل سقوط هذا الوصف يعني
 وصف الحسن فالتأتان الاول دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط
 الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان
 التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلوة
 ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال
 لا اختار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) في الايمان
 وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية بكر وبدن وراست كوى
 داست واصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته
 تسمية زيادة توضيح المقصود وجعله مقاييرا للتصديق المنطقي وهم
 وحصوله للكفار ومع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار وجوده
 باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يضي انه لا يستعمل سقوط
 التكليف في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا في نفس الامر
 وصدا اذ علمه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق
 (او يقبله) اي سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يستقط حال
 اذكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام
 السيف يدل على عدم تدله ٢ لكن تركه يتمكن من غير عذر يدل على
 فواته فلا يكون مؤمدا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتكبر ٤ ولو كان
 نادرا ولا يتمكن عند الاخبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملقى
 لا يبعد الاحتيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلم ولا يعلم عليه
 فيكي فيه الاختيار افاسد (والصلوة) فانها تسقط بعذر الجنون والاعماء
 والبصير والنفاس وهي وان شاركت في احوال السقوط لكن بينهما فرق
 من وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنها دونه) اي الصلوة ادنى
 من الاقرار اذ ثبتت ركناته للاحقيقة وهو ظاهر والاحاطة اذ لا تدل عليه
 عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره
 ان كمال الايمان في لسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه
 وجسده فتبين لذلك فعل الانسان لانه موضوع للبيان ولذا جعل رأس
 السكر المد لاعل سائر الاركان واما الى الفرق الثاني بقوله (وتسقط)

٢ اي على عدم تبديل

التصديق

٤ فانه مؤمن عند الله

تعالى وعند الناس

ان يعلموا ذلك

اي الصلوة (باعذار) كاسبق (و) يسقط (هو) اي الاقرار (بعذر)
واحد وهو الاكراه (او) حسن لحسن في نفسه لكن لاحقيقة بل (حكما
كالصوم) فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع
نعم الله تعالى عن مملوكة مع النصوص البينة لها وانما يحسن بواسطة حسن
قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرها عن
ارتكاب العصيان (والزكوة) فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة
لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير
والاحسان اليه (وللمج) فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة
وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة اليلدان وانما حسن بواسطة زيارة
البيت الشريف بتسرييق الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تضر جهتها
عن ان تكون حسنة لبيئتها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا
للخير والسرا لانها لما مضى اقبل والى الشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر
جبلي لها بمنزلة الاحراق للنار فيالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا يقيح
في الاضطراب والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لامن جهة
الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار
وصار كل من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير
واسطة وعبادة خالصة بمنزلة ان صلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها
شبهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور
دون شهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسائط ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنهما وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والنسرف ليست كذلك
فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج
(قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني قليلا أمل (وحكمه) اي حكم الحسن
لحسن في نفسه حقيقتيا كان او حكما (عدم سقوطه بالابالاداء او) بسبب
(عروض ما يسقطه) مثل الحيض والنفس للصلوة والصوم (بعينه)
احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط
الغير ويبقى ببقائه كاسيا في فان قيل المراد بالساقط ان كان ماثبت في الذمة
بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب
بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لاراده في هذا الموضع لانه

في بيان حسن مائت بالامر وان كان المراد به مائت بالامر وهو وجوب
الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد
مائت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض
والتفاس بعد مائت وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق
الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر
الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت (واما) حسن لحسن (في غيره) فاما
ان يتأدى (اي ذلك الغير) بنفس المأمور به من غير احتياج الى فعل آخر
(كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه تغريب البلاد وتدمير العباد وانما
حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلوة الجنازة) فانها ليست بحسنة
في ذاتها لانها بدون الميت حيث وعلى الكافر قبحة وانما حسنت لما فيها
من قضاء حق الميت (وهذا الضرب) من الحسن لحسن (في غيره) شبيه
بالاول (اي الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد
هو القتل والضرب وتحويلهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى
لكن لامغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فانه يهديه
يكون شبيها به وكذا الحل في صلوة الجنازة (فان قيل لم يشبه هذا
بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا) قلنا لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط
وصيرورتهما في حكم العدم بخلافهما (اولا يتأدى) ذلك الغير
(بها) اي بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر (كالوضوء) فانه في ذاته
تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة (والسعي) الى الجمعة
فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لاتأدى
بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما
(وحكمه) اي حكم الحسن لحسن في غيره (وجوبه لوجوب) الغير الذي
هو الوسطة (وسقوطه) اي سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك
الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقي مع الباغين
(واو بغي) مسلم او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضرت
يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي الى الجمعة (والامر
المطلق) عن قرينة تدل على احسن لحسن في نفسه او غيره (يقضى)
"ضرب (الاول) وهو ما لا يحتمل السقوط (من) القسم (الاول) وهو الحسن
حسن في نفسه (لاقتضاء الكمال) اي كمال الامر وهو المطلق (يكمل) اي كمال

حسن الأمور به (ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطلق على بلت مراتب ادناها
 ما يتمتع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع
 في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان مات على كفره ومن اخبره الله
 تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجابا واقصاها ما يتمتع لذاته كقلب الخالق
 وجمع الضدين او التقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به
 والاستمرار ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به (والمرتبة الوسطى
 ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة
 كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب
 تحقق الفعل والايان به لا على قصد التخيير واطهار عدم القدرة (بما لا قدر
 عليه للمأمور) مطلقا او عادة (محال) اما عقلا فلان طلب حصول المحال
 لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط (قلنا بل لجواز
 ايضا لا نالنا لمتنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا تمنع
 الايجاب بحال الاحتيار) واما نقلا لدقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها * وما جعل عليكم في الدين من حرج * وغير ذلك وكل
 ما اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والامكن كذبه وامكن
 المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف
 بالمحل محالا (فلا بدله) اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة
 المقارنة بالعمل فانها علم تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة
 بقدرة (بها يمكن) الأمور (من اداء ما رزقه) وانما قال (بلا خراج غائبا)
 اخرج المحم بلاراد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب
 (وهى) أى القدرة المفسرة بما ذكر (شرط لوجوب الاداء لا الاداء)
 نفسه (لوجوده) اى الاداء (ببلها) اى قبل القدرة المفسرة ككسب الفقير
 والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا) شرط
 (لنفس الوجوب لانه) اى الوجوب نفسه (خبرى) غير محتاج الى القدرة
 ولذا يتحقق في التائم والمعنى عليه ذالم يؤد الى المخرج ولا قدرة معه (فان قيل
 نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن لازمه
 فبما عدم الانفكاك مموع ولو سبب ومعنى استلزام التكليف للمدرة ان الله
 تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد اخذاه فهذه القدرة
 لا تسلم التكليف من قابل حاشد (وهى) القدرة (نوعان) لنوع الاول

(ادنى ما ذكر) من قدرته يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا (ويسمى)
 هذا النوع (ممكنة) لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على الفعل
 من غير اعتبار يسر زائد (وهو) اى هذا النوع (شرط) لوجوب اداء كل
 واجب (مطلقا) بدنيا كان او ماليا او حسنا بنفسه اول غيره (ولذا) اى
 ولكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء في) الجزء
 (الاخير) من الوقت اذ احدث فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب
 لادى الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) في جوابه انه انما يؤدى الى ذلك
 التكليف اذا كاف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل
 التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع السروع في الوقت
 فانه (ذا سرع في الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم بعد الوقت كما سبق
 (او) نقول سلما ان التكليف بالاداء فيمكن (لزومه) او لزوم الاداء ليس
 اكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (لحلقه)
 وهو انقضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يتخلفه خلقه للجزء منه
 كالارض للحي وكمن خفف على من السماء او نحو بل الحجر ذهبا ووجود
 القدرة بالامر اى لحاف الذي هو انقضاء كاف (واجواب) المشهور
 (بان) سرع وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب (وهي
 موجودة) ههنا (و) كذا الجواب المشهور (بان) انقضاء ليس مبنيا
 على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكر ثم بل هو (مبنى على نفس الوجوب)
 فيكون سدا لنفس الوجوب يكون مبنيا لانقضاء الجزء الاخير صالح
 للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للماني ايضا
 (ضعف) خب الخواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح
 لاداء من جهة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لانتفى السلامة (واما ضعف
 الجواب الثاني ؟ فلان وجوب النقصا للتكليف فلو بني على مجرد نفس
 الوجوب وايس القدرة من طاله لوقع التكليف بدون شرطه وهو
 بطل دايما (و) النوع الثالث (اقصا) اى اعلى ما ذكر من القدرة
 (ويسمى) هذا النوع (انيسرة) لتصلبها اليسر بعد الامكان فهي
 زائدة على السرع المحض اشترطت اوجوب بعض الواجبات ككرامة
 من الله وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون اداؤها
 اشق على النفس عند العامة (وبقوة) اى بقا النوع الثاني (سرطابقا)

لم لا يجوز ان يرتدوا
 سلامة الاسباب
 والآلات التي في نفس
 الشخص فلا يرتد
 الاعتراض المذكور
 به

الاحتج قال الرافضون
نحن مشايخنا اذا طلب
الساحي فامتنع من
الاداء اليه حتى هلك
المال ضمن وهكذا
يذكره الكرخي
في مختصره لان الساحي
يضمن للاخذ قبل
طلبه والاداء عند
طلبه فبالامتناع يصير
ثمنه تاما ومشايخنا
يقولون لا يصير ضمانا
وهو الاصح لانه
ما فوت بهذا الحبس
يجلي احد ملكا ولا
يداوله رأى في اختيار
محل الاداء ان شاء
من السائمة وان شاء
من فقيرها وانما حبس
السائمة ليؤدي في محل
آخر فلا تضمن كذا
في الاسرار والمبوط

مجد

٤ جواب عما يقال
يحد تقرر عند هم
أن بقاء الحاكم يستغنى
عن بقاء العيلة ٣

(الواجب) في الذمة (تلايقلب اليسر حسرا) اعترض عليه اولابا نه
يؤدي الى فوت اداء الزكاة فيما اذا اخراده هاخسين سنة ثم هلك المال
حيث لا يجب عليه شيء وثانيا باننا لانسل انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر حسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسر بن وهو التماثل مثلا
دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسرو بقاؤها يسر
آخر (واجب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور
في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا بدا ٨ بل المال حقه
ملكا وبدا وانما حق الفقير في ان يمين محلا للصرف اليه ولصاحب المال
الخيار في اختيار محل الاداء فله حبس هذا المحل يؤدي من محل آخر
فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن التسليم حتى صار محرا ومنع
المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجانيه من غير اختيار
الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر
حسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو
اوجبه على تقدير الهلاك لوجب بطريق التفرقة والتضمين فيصير
حسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير حسرا فانه محال فعلا وانما يصير
اليسر حسرا او بالعكس (دون) بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا لبقاء
الواجب اذ المفترق الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء (والتمكن
من الاداء) والاقتدار عليه (يستغنى عن البقاء) اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد
امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل
واحدانه كانت شرطا لمحضها ليس فيه معنى العلة فلا يشترط بقاؤها بل واجب
اذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا لبقاء كاشهود
في النكاح شرطا لانعدام البقاء بخلاف الميسرة فانها ٩ شرط في معنى العلة
لانها غيرت صفة الواجب من اليسر الى اليسر فارت فيه واوجبه بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه العلة بما لا يمكن بقاء الحاكم
بدونها اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون
الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (ولذا) اي ولذلك الاستثناء (قيل)
القاتل فخر الاسلام ومن تبعه (لم يشترط) اي بقاء القدرة (للقضاء) بدليل
ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات

٣ فيب أن لا يشترط
دوامها أيضا
وتقرره أن ذلك إنما
هو إذا أمكن البقاء
بدون العلة كالرمل
في الحج أما إذا لم يمكن
فبقاء العلة شرط
وهنا عما لا يمكن
لأن اليسر لا يبقى
بدونها **سبح**

٤ فدفق بين الغالب
والكثير بأن كل
ما ليس بكثير ناوذ
وليس كل ما ليس
بغالب ناوذ رابل
فديكون **كثيرا**
واعتبر بالصحة والمرض
والجذام فإن الأول
غالب والثاني كثير
والثالث ناوذ **سبح**

والحج وغيرها وظاهر أنه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف
ملا يطاق لأن هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الأول على ما
هو المختار أن القضاء إنما هو بالسبب الأول وليس ذلك كالجزء الأخير
من الوقت في حق الأداء لأنه إنما اعتبر ليظهر أثره في خلفه كما سبق
ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم أنه فرغ على اشتراط بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء المكنة له بقوله
(فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال الثاني) فإن كل واحد منها
لماوجب بالقدرة الميسرة انتهى باتفاقها أما زكوة فلأنها يجب بالغنى الذي
يحصل به يسر الأداء فإن النصاب لما لم يغير الواجب من العسر إلى اليسر
لأن ابتداء الخمسة من المائتين وإتاء الواحد من الأربعين سواء في اليسر
لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الأهلية كالعقل والبلوغ
أو شرط وجوب الأداء لأن حسن الاغتناء لا يتحقق غلبا إلا بالثني الشرعي
فإن قيل فينبغي أن لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا إنما تسقط لفوات
القدرة الميسرة التي هي وصف الغنى لا لفوات الشرط الذي هو النصاب
ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع أن الكل ينتفي ما انتفاء البعض
ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالثني وأما العشر فلأن الله تعالى خصه
بالمخرج من الأرض الذي هو غنماؤها وأوجب قليلا من الكثير إذا القدرة
على أداء العشر تستغني عن تسعة الأعشار وذلك دليل اليسر وأما الخراج
فقد خصه الله تعالى بقاء الأرض وهو الخارج حتى لو كانت الأرض سحفة
لا يجب عليه وكذا إذا لم يحصل الخارج بأن زرعها ولم يخرج شيء وأما
إذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه وجود الخارج تغديره إلا لتقصير
من جهته فكله عسر على نفسه كاستهلاكه في زكوة بخلاف العشر فإنه
إنما يجب بالخارج تحققا وإنما كان كذلك لأن الواجب في الخارج غير جنس
الخارج فأمكن القول بوجوب الخارج مع انعدام الخارج تحققة بخلاف أمشر
فإن الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن إيجاب جزء من الخارج بدون
الخارج وبغوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فإن كلا منهما لما وجب
بالقدرة المكنة لم يشتر بقاءها بقاءه أما الحج فلأنه وجب بالزاد والراحلة
وهما من المكنة لأن غالب التمكن بهما إذ بدون الزاد ناوذ وبدون
الراحلة وإن كان كثير الكثرة ليس بغالب ؟ وإنما لم يعتبر توهم القدرة بالثني

و غيره فيه كما اعتبر توهه الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يقتضي الى التفت لاخلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت الصلوة و اما صدقة الفطر فلانها يجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصيبا ليلة الفطر تازمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس للسمر بل ليصير مخاطب به خنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه الصلوة والسلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر ياتى وهو غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير ليس امره الا بدليل) اختلف في ان الامر للمكلف بان يأمر غيره بشئ سواء كان بلفظ ام را وبالصيغة هل هو امر لذات الغير به ام لا فقول ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة لسبع والالكان قولك مر صيدك ان نجر في مالك تعديا و منافضا لقولك للسيد لا تنجر و ليس كذلك (فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوى الدلالتان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية و الواسطة) قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا من امر الملك وزيره قلنا عمدة دلالة على انها مبلغان والكلام في الامر الحالى من الدليل (واتسائه) اى الامور به (على وجهه) وكما امر به (بوجوب الاجراء) اختلف في ان الايمان بالامور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء ليعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبها اما اولا فلان الامر ان يمتثل به من الماتى به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن الماتى به كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفص من عهده بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فغى يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجب بل هو يثبت بدليل آخر اما اولا فلان النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه حتى يجوز الصلوة في الارض المنصوبة والسع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضى الصحة بحكم قياس العكس (قلنا النهى المطلق يقتضى فساد المنهى عنه كما سيأتى وفي المثليين قرينة على ان النهى للجوار فلذا جار على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشئ يكون بتركه شئ منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوزه اما الامتثال به فليس بالابالائيان بجميعه

واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد قلنا
 سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق (و) آتيانه على وجهه
 يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضى حسنا لا يجمع الكراهة
 وروى عن ابى بكر الرازى انه قال صفة الجواز ثبت بمطلق الامر شرطا
 لكنه لا ياول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه
 جائز مأمور به شرطا مع كونه مكروها وبدليل طواف المحدث فانه ايضا
 جائز مأمور به مع كونه مكروها (قلنا المأمور به نفس الصلوة ولا كراهة
 فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت تكون العبادة فيه تشبهها بالكفرة
 ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي المعنى
 في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا (ويزول جوازه) اى
 المأمور به (بسخ وجوبه) لان الامر لا يبق امر ابعد ما نسخ موجبوه وهو
 الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال السافعي تنفى صفة الجواز
 اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء
 العام ويمأيدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه (فما انتفاء
 الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز
 صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المسوخ بل انما جاز لكونه كسائر
 الايام الجائز فيها الصوم (وارادة وجوده) اى المأمور به (ليست شرطا
 لصحة الامر) لاختلاف في ان طلب الامر امتثال المأمور به بشرط ضرورة
 الصيغة امر او انما الخلاف في ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا
 للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يحز عندنا لزما
 انقول بانفسنا كنه عن الامر اذ بعض المأمورين بالاجان لم يعتلوا ولما جاز
 ذلك عند المعتزلة لم يحتجوا الى القول بالانفكاك وتام تحقيق هذه المسئلة
 في علم الكلام (ووجه البناء ان الخلاف وان كان في امر الاعم من امر الله
 تعالى وامر غيره لكننا لما لم تبوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره
 بما يملكه لا يقع لزما القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فاما لو قلنا
 ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جمع صور ومن جعلتها امر الله تعالى
 ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب و ارادة
 العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام (ويؤمر الكفار
 بالايمان) بالاتفاق لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة

للدعوة الى الايمان قال الله تعالى (قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا)
 (و) يؤمرون ايضا بلاخلاف باحكام (المعاملات) لان المطلوب بها
 معنى دينوى وذلك بهم البقى وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم
 ملتزمون بمقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات (و) يؤمرون ايضا
 بلاخلاف باحكام (العقوبات) من الحدود والتصاص وغير ذلك لانها
 تمام بطريق الجزاء والابذاء لتكون زاجرة عن اسابها وهم بها البقى
 من المؤمنين (واعتقاد) اى و يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد (وجوب
 العبادات) حتى انهم يؤخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد عليها لان ذلك كفر
 على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب
 اداء العبادات فى الدنيا فذهب المراقبون منا الى انهم يؤمرون به وهو
 مذهب الشافعى وعند طائفة مشايخ ديار ماوراء النهر (لا) يؤمرون باداءه
 ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات واليه ذهب القاضى اوزيد الامام
 شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولاخلاف فى عدم
 جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر
 فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة
 الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى المبران وهو الموافق لما فى اصول
 الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتمذيبهم بتركها كما يعاقبون
 بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذه على
 ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل
 السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم
 مكلفون بادائه بالاتفاق (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه المراقبون لان الكافر
 ليس باهل لاداء العبادات لان ادائها لا يستحق الثواب وهو ليس باهل له
 لانه الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب باعمال
 للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله تعالى المؤمنين
 فيكون اهلا للاداء (ومنه) اى من الحساس (الهى وهو لفظ طلب
 به الكف) اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لامر حيث انه مفهوم
 برأسه ملحوظ بنفسه فلا يرد القبض بقولنا اكفف (جزما) خرج به الصغ
 المستعمله للكرامة فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة لان موجب
 النهى وجوب الانتهاء لقوله تعالى * وما نهيكم عنه فاسهوا * والامر

لا وجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط اوفيه وفي الكراهة
 اشتركا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر (بوضعه) حال من
 ضمير به اى ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه (له) اى لطلب الكف خرج به اللفظ
 الموضوع للاخبار عن طلب الكف (استعلاء) خرج به الداء والالتباس
 بصيغة النهي (وهو) اى النهي (بوجوب دوام التذك) لان معنى لا تضرب
 مثلا لا يصدر منك ضرب والتكررة في سياق النفي نعم (الادليل) يدل
 على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقر بوا الصلوة وانتم سكارى
 قال المخالف قد يفك الدوام عنه في نحو نهى الخبث عن الصلوة والصوم
 (قلنا ذلك نهى مقيد مع عومه لاوقات الحبس والكلام في المطلق به
 (ويقضي القبح) لاي معنى كونه صفة التخصيص كالجمل او مخالفا للعرض
 كاطليم او غير ملائم لطبيع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر
 العقول ومجاوزي العادات فان ذلك يدرك بالقل وورد به النسخ ام لا
 بالاتفاق (بل بمعنى كونه) اى المنهى عنه (متعلق الذم) عاجلا في الدنيا
 (و) متعلق (العقاب) آجلا في العقب اى كون الفعل بحيث يستحق به
 فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق
 في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضى على بوجوب اشارة الى ان القبح لازم
 متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينبهى الله عنه لا ان النهي بوجوب القبح كما
 هو رأى الاشعرى والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا
 فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت (فهو) اى اذا كان القبح مقتضى
 انهى لاموجهه فيقبحه (امالعينه) اى عين المنهى عنه سواء قبح جميع
 اجزائه او بعضها وائس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقر
 ان الاضافة داخله في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات يقع هو عليها
 بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه الهى قبيح وان كان ذلك لمعنى
 زائد على ذاته كالكفر والظلم والبهت فان قبحها باعتبار كفر ان النعمة
 ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع
 بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف فيقبح بمجرد العقل قبل ورود السمع
 والسرعة (كالكفر) فان قبح كفر ان النعمة مركوز في العقول (او)
 اعينه (شمرها) لعدم المحلية والاهلية او نحو ذلك (كسبح الحر) فان السرعة
 جعل محل السبع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ايس بمال

(وحكمه) أي حكم القبح لعينه وضعا كان أو شرعا (البطلان) أي عدم
المشروعية بإصله ووصفه بخلاف الفساد فإنه عبارة عن عدم المشروعية
بوصفه لأصله كما سيأتي (وأما) ذلك القبح (لغيره) أي غير المنهي عنه
حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للمهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه
ولا يكون من الشروط سواء صدق على المألوم فهو صوم الأيام المنهية
أعراض عن ضيافة الله تعالى أولا كالتنزه عنه فلا يوجد البيع بوجده
الثنى لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لأنه وسيلة إلى المسح لا مقصود
أصلي فيجري مجرى آلات الصناعة (كصوم الأيام المنهية) يعني العبدان
وأيام التشريق فإن المعنى الموحى للقبح غير الصوم لكنه متصل به
ووصفه وهو الأعراض عن ضيافة الله تعالى (أو) حال كون ذلك الغير
أمرا (محاورا) للمنهي عنه يتصور انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه
نحو البيع وقت الداء استتعال من السعي الواجب أو لا يقطع الطريق لأنه
لا يصدق على السفر الأول (كالسعي وقت الداء) فإن الهوى فيه لأجل
الاخلال بالسعي إلى الجملة الواجب والاخلال بالسعي محاورا للسعي قابل
للانفكاك عنه الأبرى أن السعي قد يوجد دون الاخلال بأريقه إما في الطريق
ذاهبين وبالعكس والثاني فهو قطع الطريق فإنه لا يصدق على السفر
(والهوى) المطلق من القرينة أدلة على القبح لعينه أو لغيره (من الأعمال
الحسية) وهي ما لا يكون موصوفا في السمع حقيقة لحكم مطلوب كالفقه
والعبث والواطئة والرا (يقضى الأول) يعني القبح لعينه لوجود مقتضى
وهو الهوى الكامل لإطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة أو كون العمل
شرعيا (كأظم) فإن فيه مركزا في العقول وردية السمع أو لا (و) الهوى
عن الأعمال الحسية المقارن (بأقربية) الصارفة عن الطاهر يقتضى
(الثاني) معنى القبح لغيره لوجود المانع (في الوصف) يعني في صورة كون
ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه (كالاول) يعني القبح لعينه
في أن كلامها باطل الآن الأول قبح لعينه وهذا لغيره (كأما) ما فعل
سبي وضح لغيره وهو تضيق السب وإسراف الماء (لا المحاور) عطف
على الوصف أي لا يكون الهوى منه في صورة كون الغير هو المحاور كالاول
حتى يكون فيه أمينة حكم ولا ترتب عليه حكم سرعي (كوطى الخوض)
فإن الدليل دل على أن الهوى من قرنها للمحاور وهو الذي وإذا يست

الحل لازوج الاول والنسب وتكامل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان التذوق (و) النهي المطلق (عن) الافعال (السريعة) وهي ما يكون موضوعا في السرعة لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي (الاول الثاني) يعني فيها لغيره وصفا (فيصح) النهي عنه حينئذ باصله وان فسد بوصفه (لان كون الفعل شرعيا يمنع جبر بان النهي على اصله كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي) النهي المطلق عن الافعال السريعة يقتضي (الاول) يعني اتبع لعينه (فيبطل) النهي عنه حينئذ (لاقتضاء الكمال) ٨ اي كمال النهي فان المطلق مصرف الى الكمال (الكمال) اي كمال اتبع وهو الذي لعينه (كافي الامر) اي كالاقتضاء

٨ اي الكمال الحقيقي

لا الاضافي حتى يرد

ان الكمال الاضافي

موجود فيما قلنا ايضا

منه

٤ فان مال قولنا انه

منسوخ بعينه

ومنهى بحسب العارض

اللازم منه

الكان في الامر فان مصلحته ايضا يقتضي الحسن الكامل كالمسابق (ولتضاد بين مسروعية والمصلحة) فلا يجوز ان يكون النهي عنه منسوخا (قلنا) ٤ في الجواب عن الدليل الاول (كمال المتعنى) يعني القبح (ههنا) اي في النهي (يبطل المتعنى) وهو الهى حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسفا (بملافة) اي بخلاف كمال المتعنى (٤) اي في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحفظه ويقرره لان النهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوحد حتى يكون البعد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيشأ باقتضائه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاحواب وكون الهى طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضرب له محارص الهى ثم والعبرة بالعاقبة لا بالصور (واعترض بان ممكن العمل باعتبار المصلحة كاف في الهى ولا يسلم احتياجه الى امكان المعنى السرى وجوابه ان كل فعل الهى عنه فاما يعتبر امكانه بالطرق الى ما نسب اليه من الحس والعقل والسرع ملا اذا بهى الانسان من الصبران فاما بعد لقوا امتناع صدور عنه حسا وكذا اذا بهى عن احاطة العقل بالامور لغير المتناهية المصلحة فاما بعد لقوا امتناعه عقلا فمعه ان العمل السرى اذا بهى عنه فان كان متعنا سرعا بعد عننا فوجب ان يكون متصور الوجود سرعا حتى لا يعد عننا (ولعائل ان يقول ان اراد وجوب التصور وجوبه قبل الهى فليس كذلك لا يعيد لحواجز ان يتمتع بعد بهى عنه طرا لا يمكن السابق وان اراد وجوبه بعده فمخرج

لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور
الامثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب
عن الدليل الثاني (جهة المشروعية والمعصية مختلفة) اذ المشروعية
بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات يحتمل
لهذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المقصورة
والبيع وقت التداوم الحلف على معصية فاذا اختلفت جهتهما (فلا تضاد)
بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) النهي عن الافعال الشرعية المقارن
(بالقرينة) الصارفة عن الظاهر يقتضي (متفيدة) القرينة ففصل الغاد
بقوله (ههنا) اي فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح
(لعيته) اي لعين النهي عنه (البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضي
المحذوف (كبسب المضامين) وهي ما في اصلاص الآباء (و) بيع (الملاحق)
وهي ما في ارحام الامهات فان النزع جعل محل البيع المال المتقوم
حالا لم تحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم لامالية فيه فصار بيعها
عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجناد (و) يقتضي النهي
في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح (لعيته) اي غير المنهي عنه
(لكرهه) منصوب ايضا على المفعولية (في المجاور) اي فيما اذا كان ذلك
اثير مجاورا لله في عدمه لاوصفا لازماله (كالصلوة في) الارض (المقصورة)
فان الدليل قد دل على ان الهى عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان
المقصور فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا يصح كما قال احمد
والامامية ولزينة و بعض المتكلمين لان الصلوة تستعمل على حركات
وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل
حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء من ماهيتها واما جزء الصلوة
وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض
المقصورة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيًا عنه فاستحال
ان يكون مأمورا به فلو تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذا الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جريئة الصلوة شغل ما ولا فساد فيه
والا يفسد كل صلوة بل الفساد في تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه وهو المكان
المقصور وفساده ايضا لا يكون من حيث تعيينه المكان بل من حيث اتصافه

بالتعدي وإذا ما ينقل من ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بأن يلحقه إذن
 مالكه أو ينقل ملكه إلى المصلي أو إلى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة
 في الوقت المكروه لأن نقصانه في الدينية ولا في صوم لأن تعيين الوقت مستبر
 فيه بالوجهين (و) يقتضي النهي في الصورة المذكورة (الفساد في الوصف)
 أي فيما إذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط (لا البطلان خلافا له)
 أي للشافعي وهو بناء على الخلاف الأول فإن الأصل في النهي عنه عنده
 لما كان البطلان جرى على أصله الاعتدال الضرورة وهي مقتصرة على
 ما إذا دل الدليل على أن النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء وأما إذا
 دل على أنه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم جريانه على أصله
 فإن بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الأصل بخلاف المجاور لأنه ليس
 بلازم وأما عندنا فلأن الأصل في النهي عنه إذا كان شرعيا أن يصبح بأصله
 فيصير عليه الاعتدال الضرورة وهي مقتصرة على ما إذا دل الدليل على
 أن القبح عينه أو جبرته وأما إذا دل الدليل على أنه لقبح الوصف اللازم غير
 السرط فلا ضرورة في البطلان لأن صحة الأجزاء والشروط كافية
 في صحة الشيء ورجيح الصحة بسعة الأجزاء والشروط أولى من ترجيح
 البطلان بالوصف الخارجى وإذا لم يكن ههنا ضرورة يجرى النهي عنه
 على أصله وهو أن يكون صحيحا بأصله (فقلنا) بناء على الأصل المقرر
 وهو أن النهي عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا أو مقارنا بقربة تدل
 على أن القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان (يفسد الربوا) فإنه فضل
 أخذ عن العوض المسروط في عقد المعاوضة فلما كان مسروطا في العقد
 كان لازما له ثم هو خال عن العوض لأن الدرهم لا يصلح عوضا إلا بمثلته
 فإن المبادلة بين الزائد والنقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة
 في الزائد لكن الزائد هو فرع المز يد عليه فكان كالوصف أو يقال ركن البيع
 وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
 حاصل قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة (و) يفسد (البيع بالخمر) فإنه مال
 غير متقوم فجعلها بمنزلة البطلان في البيع لما ذكرنا أن المن غير متقى بل تابع ووسيلة
 فيجرى مجرى الأوصاف التابعة ولأن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال
 متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين

(و) يفسد البيع (بالسرط) كالبوا فان السرط امر زائد على اصل
 البيع (و) يفسد (صوم الايام المنهية) فان الصوم فيها ترك المفطرات الثلث
 والاجابة فن حيث الاضافة الى المفطرات الثلاث تكون عبادة مستحسنة
 ومن حيث الاضافة الى الاجابة تكون منها عنه لما فيه من ترك الواجب
 والضد الاصل للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام
 فالصوم باعتبار الاضافة الى المضاد التي هي الاكل والشرب والجماع
 بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التام فترك الاجابة
 بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل ففي الصوم في هذه الايام
 مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكل فاسد الا باطلا فاذا فسد
 (فلا يلزم بالمشروع) لان السروع فيه مشروع في المعصية وفي زامه
 تقرير للمعصية (ولا يصلح لاقضاء ايضا) اي لاسقاط ماثت في الذمة
 لان ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك
 الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالذرايض الحاب بقوله (وصحة الذر به)
 اي بالصوم فيها (لا بفصال المعصية عنه) اي عن الصوم فانه في نفسه
 طاعة وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم
 لافي ذكر اسمه وايضا به على نفسه او تقول ان للصوم جهة طاعة وجهة
 معصية وانعقاد الذرايع هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر
 المنهي عنه فقال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في طهر او رواية بخلاف ما
 لو قال غدا او كان القدوم النحر (والصلوة في) الاوقات (المنهية)
 ناقصة ايضا (لكنها دونه) اي ادنى مرتبة في التقصان من الصيام
 في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وحودا ومذكورا
 في حده تعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتأخير
 نقصان اليوم في الصوم اشد من تأخير نقصان الوقت في الصلوة فلذا
 فسد الصوم لا الصلوة واذا لم تقصد (قتضى بالسروع) في تلك الاوقات نظرا
 الى جهة دنوها من الصوم في التقصان وانما قال قضي بالسروع ولم يقل
 فلم امتارة الى ان الاولى بعد السروع ان يقطعها ويقضيها في الوقت
 المباح (راكن) الصلوة في تلك الاوقات (لا تصلح له) اي لا يقضاه نصرا الى جهة
 نقصانها في نية (و) لصلوة في تلك الاوقات واركان دون الصوم المذكور
 لكن (فوق ما) اي الصلوة الكائنة (في) الارض (المعصوبة) في التقصان

لان التقصان الناشئ من المكان يمكن ذواله كما سبق بخلاف التقصان
الناشئ من الزمان وان كانت الصلوة في المقصورة ادنى مما في الاوقات
المنتهية (فتعين) تلك الصلوة (به) اى بالشروع في المقصورة (وتصلح)
ايضا (له) اى للقضاء لان التقصان انما يمنع القضاء اذا كان واجعا الى
نفس المأمور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه
لا يخل بالمأمور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القاطعة
فتقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر
فلا ينقص المأمور به بتقصانه فتقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى
قولهم ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا يؤدي بتقصان راجع الى نفس
المأمور به اصلا او وصفا (تذنيب) شبه تعقيب مباحث الامر والنهي
بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضدام لا بالتذنيب وهو جعل
النهي ذنبا لشيء آخر لكونه تقيما لها ومتعلقا بها وان اوردته القوم
بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلاما من الامر بالشيء والنهي
عنه هل لهما حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت
الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال (الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده)
اي ضد ذلك الشيء (ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اى بالامر
سواء كان له ضد واحد يفوته كالمكون للحركة او اضداد يفوته كل منها
كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان المأمور به وسواء قصد بالامر
تحريم ضد المأمور به كما في قوله تعالى ﴿ فاصبرلوا النساء في الحيض ﴾
اولا كالاظهار للكف الدائم المستفاد من قوله تعالى ﴿ ثم اتموا الصيام الى الليل ﴾
(والا) اى وان لم يفوته (فالكرهية) اى اللازم هو الكراهية دون الحرمة
لان الضرورة تدفع بها كالأمر باقيام في قوله عليه الصلوة والسلام
ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت
القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام
مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه فتركه الصلوة لو قعد فقام ولم تقصد
لان لم يترك الواجب (والنهي عنه) اى عن الشيء يستلزم (وجوب ضده)
اي ضد ذلك الشيء (ان فوت عديمه) اى عدم ذلك الضد (المقصود
به) اى بالنهي وهو ترك المهي عنه كانهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى
وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف من التزوج يفوت ترك العزم

(والا) اى وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود بالنتهى (فيحتمل)
 ذلك الضد (السنة المؤكدة) فان المحرم منهى عن ليس المحيط مدة
 احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والا زار ليس يفوت للمقصود
 بالنتهى اعنى ترك لبس الخيط لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء
 والا زار فيكون لبس الرداء والا زار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اى ذلك الضد
 السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والناظر لجواز ان يكون للضد
 جهة حرمة وابطاح فان الزنا مثلا منهى عنه وعدم اللواط التي هي ضده
 ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم
 قربان المنكحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لترك الجواز
 ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة
 وهو مباح (وحده) اى من الخاص (المطلق) اختلف في كون المطلق
 والمقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب
 التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع (في جنسه) بمعنى انه حصص من الحقيقة
 محتملة لخصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف (يلامح) اى ملتبسا بانفائه
 ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام (ولا تعيين) اى ملتبسا ايضا
 بانفائه ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد (و)
 منه (المقيد وهو الخارج عن السبوع) بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة
 مؤمنة اخرجت من سبوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت تابعة في الرقيات
 المؤنات (وحكمهما) اى المطلق والمقيد (ان يجرى على حالهما)
 اى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا بالبيان
 الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدا الحكمين
 موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل
 اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر
 بالديات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافر او بالواسطة مثل اعتق عني
 رقبة ولا تملكني رقبة كافر فان نفى تملك الكافر يستلزم نفى اعتاقها
 عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حال المطلق على
 المقيد وهذا معنى قوله (ولا يحل الاول) يعنى المطلق (على الثاني) يعنى
 المقيد (عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام) وان اتحد فاما ان
 تختلف الحادثة او متحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا يحل

خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه
 اوفى الحكم فان كان الاول فلا حول خلافا له كوجوب الصاع في صدقة
 الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر
 وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة
 ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ثلاثة ايام متتابعات لا متتابع
 الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به
 والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحمل)
 الاول على الثاني (عند اتحاده) اي الحكم (الاذا اتحدت الحادثة وكانا)
 اي الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه
 مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلقا والمعرفة ليست بمطلق (الشافعي
 يحمل) المطلق على المقيد (في اتحاده) اي في صورة اتحاده الحكم (مطلقا)
 اي سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كان في السبب اوفى الحكم (لان الناطق)
 بالتقييد الذي هو المقيد (اولى من الساكت) عن التقييد الذي هو المطلق
 (قلنا) في جوابه (ذلك) اي الترجيح بالناطقة (عند التعارض) ولا
 تعارض الا في اتحاده الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لا مكان
 العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجب في كفارة القتل
 اعتناق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتناق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان
 متعارضين (ثم لما فرغ من مباحث الحاص شرع في العام فقال **واما**
العام فقلط احتراز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم عن عوارض
 اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار
 وجوده في محال مختلفة كمنى الطر والحصب بوصف بالعموم حقيقة
 اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق مسميات) خرج به العلم واسم الجنس
 والتثنية والجمع النكر (غير محصورة) اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على
 احصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق
 الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما به اوله) اختلف في حكم
 العام من حيث هو عام فعند الاشاعة التوقف حتى يقوم دليل عموم
 او خصوص وعند الحمي والجبائي الجزم بالخصوص كما واحد في الجنس
 والثالثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم

في جميع ما تناوله فلنا عند جمهور الفقهاء والتكليف وهو مذهب الشافعي (والخيار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاستعداد ويصح تخصيص العام من الكتاب بغير الواحد والقياس ابتداءً وقطعاً) عند مشايخ العراق وطائفة المتأخرين (لا يحتاج أهل اللسان بالعمومات) في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنهما ان الحمل التوفي عنها زوجها تعد بوضع الحمل لا باعدا الاجلين لان سورة النساء القصصى انزلت بعد الطولي فسقطت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى عنه في تحريم الاختين وطائفة مالك الذين أحلتها آية وحرمتها آية ٦ والمحرّم راجع ونقل ابو بكر رضي الله تعالى عنه قوله عليه الصلوة والسلام الاثمة من قر يش وقوله نحن معاشرا الانبياء لا تورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان قبح ذلك الباب يؤدي الى ان لا يثبت لفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان النساقين لم يتقلا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (فلا يخص) نفع على كون العام من حيث هو عام قطعي اى اذا كان العام قطعياً لا يخص (بالظني) سواء كان قياساً او خبراً واحداً لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظنياً ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخص ابتداءً بالقطعي واما اذا خص به فيعوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (الشافعي التخصيص) يعني قصر العام على بعض متاولاته سواء كان بكلام مستقل او لا (بمحتمل) لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلاً بمعنى ان القرائن كقوله تعالى ﴿ان الله بكل شيء عليم﴾ حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العارى عن المخصص ظاهراً بمحتمل ان يكون مقصوراً على البعض بناء على شروع ذلك التخصيص (وهو) اى الاحتمال (بني القطع) الذى اذعنتموه (فيخص) العام لكونه ظنياً (به) اى بالظني (ابتداءً) لان التخصيص عنده تفسير لتغير كاساً في ولهذا جوز تراخيهِ مطلقاً (قلنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص الاحتمال (غير ناش عن الدليل) اى ليس يستند اليه فلا بنا في القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلاً على اقتصار

٣ وهى قوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم
الاية فانه يدل على
إحل وطئ كل امسة
مملوكة سواء كانت
بمختصة مع اختها
في الوطئ او لا بعموم
كلمة ما سجد
٦ وهى وان فهموا
بين الاختين فانها تدل
على حرمة الجمع بين
الاختين سواء كان
الجمع بطريق النكاح
او بطريق الوطئ
على اليقين سجد

الحكم على بعض السميات في عام لم يقارنه بمخصص (فإذا اختلفا) فترى
على إيجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي أي إذا افاد الخاص
حكما مخالفا لحكم العام (نمارضا) أي ثبت بينهما بحكم المعارضة عندنا
لكونهما قطعيين خلافا للشافعي لأن العام الظني لا يعارض الخاص القطعي
كاسبق (فإن علم التاريخ بمخصصه) أي الخاص العام (انقارنه) في النزول
أن كانا من الكتاب أو الورد أن كانا من الحديث (ويندخه) أي الخاص
العام (في قدرماننا ولاه ان تراخي) الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص
مطلق أو من وجه الأول فهو قوله تعالى ﴿واحل الله البيع وحرم الربوا﴾
والثاني فهو قوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى ﴿واولات
الاحجال اجلهن الآية على رأي ابن مسعود فإن قوله تعالى ﴿واولات
الاجال متراج من قوله والذين يتوفون منكم فيكونا سخا له في حق الحامل
المتوفى عنها زوجها وقائدة كونه ناسخا لمخصصه ان العام حيثئذ يكون
قطعي في الباقي لا كالعامة المخصوص منه البعض فإنه ظني في الباقي كاسمائي
وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ الترخي لأن عمل المخصص
بطريق الدفع والتغير والمغير الدافع يجب أن يكون موصولا وعمل
الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الراجع يجب أن يكون مفصولا
متراخيا توضيحه أن التخصيص بيان أن الأفراد التي تناولها العام
ظاهرا غير داخله في الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخي لدخلت
تلك الأفراد في الحكم فلا معنى بعمده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ
أبى أن الأفراد الداخله في الحكم أيضا إلى الآن خرجت عنه من بعمده
فوجب الترخي لتدخل في الحكم ثم تخرج (فإن قيل يلزم من هذا أن لا
يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعامة المخصوص من الكتاب
للقطع بترائحه عنه وسبأى جوازه) قلنا لم يشترط الاتصال في مطلق
التخصص بل في التخصيص المغير وهو ليس بالامتنان المخصص الأول فإن
المفهوم من كلام المشايخ أن ما بعمده تفسير لا تفسير قال سمس الأئمة
السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تأخير دليل المخصوص في العموم
فقال علماءنا دليل المخصوص إذا اقترن بالعموم يكون بياننا وإذا تأخر
لم يكن بياننا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بياننا سواء كان متصلا
بالعموم أو منفصلا عنه وانما ينتهي هذا الخلاف على الأصل الذي قلنا

ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما به اوله قطعا كالخاص وعند الشافعي
يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه
بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان
التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم
قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مفيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال
فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكما عندنا مثل حكم العام الذي
لم يدخله خصوص (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان تقدم)
اي الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ (وان جهل حل على المقارنة)
اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الآخر فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في تناولهما قال (الشافعي رحمه الله
تعالى يخص) اي العام (به) اي بالخاص (مطلقا) اي سواء تقدم او تأخر
او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه وبرده اتفاق اهل العرف على
اندراج زيد في قول المولى لبعده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا
واذا خص العام (بكلام) احتراز عن العقل فهو خالق كل شيء فان مجرد
العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع وعن الحس فهو واوئيت. من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو
ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى
تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستثناءه فلا اشكال
وعن العادة فهو لا يأكل رأسا فيقع على التعارف وعن تفاوت بعض الافراد
اما بالنقصان فهو كل مملوك كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة
كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلامها وان سميته مخصصا لكنه لا يعمل
العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
فان قيل جعل كل منهما مخصصا بلا تفرقة بين المترخي وغيره يناق قولهم
ان المترخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف
حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتقاد على ما سبق
من اشتراط الاتصال في التخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط
والفاية و بدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يعمل
العام دليلا ظنيا بل يخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان

قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج
 او احتماله التعليل وغير المستقل لايتمه وان كان مجهولا كما اذا قال عبده
 احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للجهة الا ان يبين
 المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تفصيلا
 ههنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط
 بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول
 الباقي قطعاً لانه لا يتم التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس
 تاماً كما سيأتي (يكون) ذلك العام المخصوص منه البعض دليلاً (ظنياً
 فيخص) تقرير على كونه ظنياً (بالظن) من القياس وخبر الواحد لان
 الظن بنفسه بالظن وقد سبق ان هذا المخصص تفسير وقد علل كونه
 ظنياً فيما اذا كان متناولاً لمجهولاً بقوله (لنبيه الاستثناء والنسخ في المجهول)
 يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول
 تحت حكم العام لرفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ
 بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل
 في المتردد بين الشبهتين ان يعتبر بهما ويؤ في خطأ من كل منهما ولا يبطل
 احدهما بالكلية فاما المخصص ان كان متناولاً لمجهولاً عند السامع فمن جهة
 استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام كما ناسخ المجهول
 ومن جهة عدم استقلاله بوجوب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به
 كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً
 يثبت فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
 فيوجب العمل دون العلم وعال كونه ظنياً فيما اذا كان متناولاً معلوماً
 بقوله (وصحة التعليل في المعلوم) يعني ان المخصص ان كان متناولاً
 معلوماً عند السامع يصح تعليله واذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق
 على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال النفي قائم لما في العلل
 من التواضع وبعد ما تعينت لا بد من انها في اي قدر من الافراد توجد
 وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بينين
 والنسك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقيناً وانما
 صدل من تقرير القوم حيث قالوا وان كان معلوماً فمن جهة
 استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب

جهالة في الباقي اذ لا يدري كمية الخراج فيبقى ان لا يبقى الصام حجة
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء
فيجب ان يبقى الصام على حاله فوق الثلث وهو لا يطل اصل الحجة بل
وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بحجة تعليله فيجب ان يطل
العام عندكم بالتخصيص ولا يتعمكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل
(وقيل ببقى) العام بعد التخصيص (قطعيًا) سواء كان المخصوص معلوماً
او مجهولاً (اعتباراً بالناسخ) فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان
الناسخ ان كان مجهولاً يستقط بنفسه وان كان معلوماً لا يصح تعليله
لاستلزامه كون القياس ناسخاً فعلي التقديرين يكون العام في الباقي قطعياً
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضاً كذلك (وقيل لا يبقى حجة) معلوماً
كان المخصوص او مجهولاً (كالاستثناء المجهول) اما اذا كان مجهولاً
فظاهر واما اذا كان معلوماً فظاهر ان يكون معلوماً لانه كلام مستقل
ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولاً (وقيل بالقطعية ان علم
المخصوص) كالاستثناء المعلوم فان كلامه حالي بيان انه لم يدخل في الحكم
فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا قبله والمستثنى منه حجة قطعية
في الباقي فكذا ما في حكمه (والا) اي وان لم يعلم المخصوص (فعدم الحجية)
كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه الناسخ فقط والثاني
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم والمعلوم والمجهول
في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والناسخ في المجهول وصحة التعليل
في المعلوم (وهو) اي العام (في الباقي بعد الاجراء) لبعض الافراد لم يقل
بعد التخصيص ليسهل غير المستقل والناسخ ايضاً (حقيقة مطلقاً) لا انه
حقيقة من حيث تناول الباقي مجازاً من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم
تناوله للافراد الخصوصية كما تناوله اولاً (اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج
عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والمرة صحة الاستدلال
بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستفراق او الاكتفاء على انتظام جمع
من المسلمات والصحيح انه خلاف مستدأ اذا كثرت مشروطى الاستفراق ايضاً
على انه حقيقة وهو المختار عند نمس الاثمة حيث قال دعوى انه يصير
مجازاً لكلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملاً في موضوعه والمجاز ما يكون
معدولاً به عن موضوعه واذا كانت صيغة العمومية اول الثلاثة حقيقة كانت اول

المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه (ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كانت مجازا) قلنا ما وراء المخصوصية ساوله موجب الكلام على انه كل لانه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المشتكى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التساؤل مجاز من حيث الاختصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثين فضميف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا هو الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجاء او لا كالتساءل والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهن والقوم والجن والاس والجميع اولى ساول كل واحد اما على سبيل التعمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمع مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البديل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح (وذهب شمس الأئمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سيأتى ان شاء الله تعالى)

(الجمع المعروف) باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لا عهد) خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم (اعلم ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول هو العهد الحاربي لانه حقيقة التعيين وكال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال حدا والعهد الذهني فانه موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الحارح خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد

دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك أبو بكر رضي الله تعالى عنه
حين اختلف بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام في الخلافة وقال
الانصار منا امير وممنكم امير يقوله عليه الصلوة والسلام الاثمة من قر يش
ولم ينكره احد فهل يحل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو
دليل العموم واوردان المستثنى منه فديكون اسم عدد فهو عندي عشرة الا
واحد او اسم علم فهو كسوت زيدا الارساء او شار اليه فهو صمت هذا الشهر
الا يوم كذا واكرمته هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
واحجب اولايان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن طاماً لكنه
تضمن صيغة العموم وباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى
المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد
هذا الجمع وثانياً بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد
غير محصور دليل العموم فان المع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع
فلا بد في الصدر من السمول واذا ليس فيه حصر ليكون سهوله كنهول
العشرة للواحد ونحو ذلك وحجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح
الاخراج وثالثاً بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من
افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لاما هو من احزائه كما في الصور المذكورة
فان دفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاء في الرجال الا زيدا ليس من الافراد
لان افراد الجمع جوع لا آساد (وما في معناه) اي معنى الجمع المعروف وهو الذي
يتعلق الحكم بجموع آساده لاكل واحد على سبيل الافراد وحيث
يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالهط اسم لما دون العشرة
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم للجساعة الرجال خاصة فاللفظ
مفرد بدليل انه يبنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع
الآحاد لالكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الهط او القوم الذي
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان الفل لجموعهم لالكل واحد
ولو دخل واحد لم يستحق شيئاً واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال
اذا قيل جاءني القوم الا زيدا في جهة ان يحى المجموع لا يتصور بدون
بحى كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقاً بالمجموع من حيث هو هو من غير
ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحداً ولا يصح العشرة زوج

الاواحد (وخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه (الى الثلاثة) اختلفوا
 في منتهى التخصيص في الجمع فقل لا بد من بقائه جمع يقرب من مدلول العام
 وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح سمس
 الأئمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام
 ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا
 او في معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لانهما ادناه) فالتخصيص الى
 ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان
 ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى المعنى من صيغة الجمع
 وايضا يصح بنى الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا
 يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاء في
 زيد وعمر العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي
 الى انه اثنان وتعمكوا بوجه (الاول قوله تعالى * فان كان له اخوة فلامه
 السدس * والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحيجان الام من الثالث
 الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارث والوصايا) الثاني
 قوله تعالى * فقد صمت قلوبكم * اي قلبا كما اذا جعل الله تعالى لرجل
 من قلوبين (الثالث قوله عليه الصلوة والسلام الايمان خافوقهما جماعة ومثله
 حجة من اللغوى فكيف من النبي عليه الصلوة والسلام والجواب عن الاول
 انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في ل الارث استحقاقا وحجبا والوصية
 لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوع لل اثنين فصاعدا بل باعتبار انه
 يثبت بالدليل ان لل اثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز
 بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء (وعن الثالث بان النزاع ليس
 في حرم وما يشق منه لانه في لغة صم سي الى سي وهو حاصل في الاثنين
 بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وصحاروه صرح به ابن الحاجب وقبره
 ولوسيله فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وحجب تأويل الحديث وذلك
 بان يعمل على ان لل اثنين حكم الجمع في الموارث استحقاقا وحجبا او في
 الاصطفاة خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما
 وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحدة او اثنين بقاء على
 غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك
 لان العالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا

اشكال وهو ان المناجح لم يفرقوا بين جمع القله والكثرة حيث حكموا على
الاطلاق بان اجمع المرفع يسأل مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة
وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية
فكيف تستقيم المخالفة لما تقر فيها ويمكن ان يقال انهم لم يكرهوا الفرق
حتى تلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب المرفع
والاستعمال واهل العربية ايضا مستترقون به ووجه البناء ان مطلق
نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك
ان مبنى اكثر الاحكام المرفع والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى
انها ربما تكون مبهورة ملحقة بالمجاز وبهذا يفصل الاشكال الوارد
في الرهطيات لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغفرا
للأفراد الغير المتناهية (وقولهم) اي قول مشايخنا (محملة باللام) يعني
الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس) تمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى *
لا يحمل لك النساء من بعد * وهي تشمل الواحد فصاعدا وكتولهم فلان
يركب الحيلو وليس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بان ايسر القصد
الى العهد واستغراق فلو خلف لا تزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يتكلم
الناس يحث بالواحد الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحث قط وصدق
دبانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينقص لان عدم تزوج
جميع النساء متصور ومن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا ثبت
الابائية فصار كانه نوى المجاز (ليس على الاطلاق) خبر قولهم (بل) كونه
مجازا عن الجنس (في صور ايسر فيها العهد والاستغراق) لانك قد عرفت
ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مسامح للخلف الا عند تعذر
الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا الجنس
وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا يدركه شيء من الابصار
ليكون عموم السلب (والفرد المرفع) باللام او الاضافة وهو عطف
على اجمع المرفع (حيث لا عهد) مانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود
يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا
الا انسان حيوان ناطق او للجهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت
الماء (وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا تزوج النساء يحث
بالواحدة (وخص) كل من المفرد وما في معناه (الى الواحد لانه ادناه)

اى اذنى ما يصدق عليه كل منهما (والنكرة المنفية) اى الواقعة في موضع
 ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فياز بها العموم ضرورة ان
 انتفاء الجنس او فرد مبهمة لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فحيث
 يكون عمومها عقليا لاوضوئيا (قلنا الوضع اعلم من النقصى والنوعى وقد ثبت
 من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم متى عن الكثير الغير المحصور واللفظ
 مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد
 وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعى لذلك فكون هو معها
 عقليا ضرورى يا معنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهمة لا يمكن الا بانتفاء
 كل فرد لاي ذلك (فان قيل قد صرحوا بانها لم تسعمل للافهام وضعت له
 بالوضع الشخصى وهو الجنس او الفرد) قلنا لا ضمير لان المستعمل فيه نفس
 النكرة والعموم انما استغنى من وقوعها في سياق النفي (فان قيل اذا احدث
 العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه ايضا مضموع بالوضع النوعى
 قلنا لان الوضع النوعى قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة
 على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
 مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف
 او ياء مفتوح ماقبلها وتكون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق
 باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلطات فهو
 بجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو
 بجمع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد
 الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
 باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالثنى والمجموع والمستقات
 والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ
 معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرية المانعة عن ارادة ذلك المعنى
 متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لاي معنى انه يفهم منه
 بواسطة هذا التعيين بل معنى انه يفهم منه بالقرية حتى لو لم يثبت من
 الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكات دلالة عليه
 وفهمه منه عند قيام القرية صحالها ومثله مجاز تجاوزه المعنى الاصلى
 فلفظ الاسود مثلا في قوائنا رأيت الاسود من حيث قصد به البهتان
 مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له

٧ أَلَمْ أَذْأَبْكَ مَجْزُءٌ
 أَنْ لَتُنْفِي هَهُنَا عَامٌ
 بِصُورِهِ خَاصٌّ بِعَمَاءٍ
 مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ
 تَفْصِيلِ السَّابِقِ فَإِنَّ
 كَلَامَ الْفَاسِقِ وَالْمُسْلِمِ
 عَامٌ بِصُورِهِ خَاصٌّ
 بِعَمَاءٍ وَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ
 فِي الْأَوَّلِ لِلْعَمَلِ وَفِي
 الثَّانِي لِلنَّعْيِ فَإِنَّ مَعْنَى
 الْأَوَّلِ اضْرِبْ فَاسْتَمِ
 الْبَيْتَ وَمَعْنَى الثَّانِي
 أَنْ قَتَلْتُ سِلْسِلَةَ أَهْلِ
 بَيْتِكَ

حقيقة) فهو لا يضرب رجلاً (أو حكماً) كما إذا وقع في سياق النهي والاستنهام
 الانكاري والشرط الميثاقية وإن كان خاصاً بصورة مطلقة لكنه
 عام بمعنى أن قصد المنع فهو أن ضربت رجلاً فكذلك الاستثناء لا يضرب
 رجلاً أما أن قصده الجمل فهو أن قتلت حراً ييا فذلك كذا فخاص والمثني
 بالمعنى ٧ فهو أن لم اضرب فاسماً وإن لم تقتل مسلماً فمبوت من القصص
 أعلم أني لم أهد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لأن
 القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صريح به صاحب
 التلويح في مباحث الاستثناء (والإعادة) أي إعادة النكرة أو المعرفة (بالمعرفة)
 سواء صرحت باللام أو الإضافة (تقتضي الاتحاد) بين المدلول الأول والثاني
 لأن الظاهر المتبادر حيث هو العهد (و) الإعادة (بالنكرة) تقتضي
 التناهي (بين المدلولين لأنه الأصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل
 أربع صور إعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة
 نكرة والأصل في الأولين الاتحاد وفي الآخر بين التناهي (اللام) كان ثابت
 المعرفة في قوله تعالى * وإزنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه
 من الكتاب * والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه إلى قوله تعالى
 إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى *
 وهو الذي في السماء له وفي الأرض له واتحدت المعرفة والنكرة في قوله
 إنما الحكم الله واحد (ومن) فإنها موضوعة (لذوات من يعقل وحكمة)
 لهم غير معبر في عمومها (الأفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعاً
 أن كانت شرطية أو استفهامية) فإن معنى من جاءني فله درهم أن جاءني زيد
 وإن جاءني عمرو وهكذا إلى جميع الأفراد ومعنى من في الدار أريد في الدار
 أم عمرو إلى غير ذلك فحصل في الصورتين إلى نقط من قطعاً للتطويل المتعسر
 والتفصيل المتعذر (لا) أن كانت (موصولة أو موصوفة) فإنها حيث
 لا تكون عامة قطعاً أما إذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة وأما إذا
 كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وإرادة البعض كما في قوله تعالى
 ومنهم من يستمعون إليك ومنهم من ينفذ إليك فإن المراد في الموضعين بعض
 مخصوص من مناسقين إلا أن الضمير جمع نكرة فنفذوا إلى تعسدهم معنى
 وفرد أخرى نفذوا إلى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم إلا عند من
 يكتفي في العموم بتفصيل جمع من أسميت (وإذا) أي ولوكون من الشرطية

عامة قطعا (سويا) أى ابو يوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدى متفق
 فهو حر ومن شئت من عبيدى متفق فاعتقه في العموم) حيث قالوا اذا
 شاء العبيد في الصورة الاولى متفقوا واذا شاء المخاطب في الصورة
 الثانية متفق الكل متفقوا عملا بموم من ولم يحصل كلمة من في الصورة الثانية
 للتبويض (و) لذا ايضا (راجع) اى راجى ابو حنيفة رحمه الله تعالى العموم
 في الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما في الاولى فلانه قال يمتق
 كل عبيد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقه الا واحدا فهو آخرهم
 ان وقع الاعتاق على الترتيب والاظهار الى المولى (لان) من الشرطية
 وان كانت للعموم قطعا الا ان (من) موضوعة (للتبويض) وحقيقة فيه
 لما تقرر في موضوعة فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول
 ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ
 في الحقيقة بعض المذكور فلا يخفى عن التبويض (فى) صورة (اضافة المشية
 الى العام) يعنى من وهى الصورة الاولى يرجع العموم فصرفت كلمة من عن
 معنى التبويض (وحلت على البيان) فيمتق كل من شاء بالضرورة
 (وفى) صورة اضافة المشية الى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر
 الخاص من معه) اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم
 الا واحدا واما خجل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من
 تشاء منهم على العموم وان اضيفت الى الخاص فلفظة قوله تعالى
 واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرأ عينهن فان كلا منهما
 يرجع العموم وكون من للبيان (وتخص) اى تكون من خاصا غير معدود
 من انفس العموم (اذا لحقه) لفظ (اولا) قال في السير الكبير اذا قال
 من دخل هذا الحصن او لافله كذا قد دخل رجلان معالما يسحق واحد
 منهما شيئا لان الاول اسم مفرد سابق فاذا اوصلي بكلمة من وهو تصرع
 بالخصوص يرجع معنى المنصوص فيه فلا يسحق النقل الا واحد دخل
 سابقا على الجملة (وماكن) في انها اذا كانت شرطية او استفهامية
 عام فخص لا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا لحقها
 اولا (لكنه) اى ما (لصفات من يعقل وذات غيرهم) كذا في اصول
 سمس الا ئمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة
 اللغة والاكبرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى

* فافروا ما تيسر من القرآن * يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا بالمعوم
 كما في قوله ان كان ماقى بطنك خلا ما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر
 دل على ان المراد ما ثبت بصفة الافراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب
 متغيرا (وية اولان) اي ما ومن (المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره) اي
 ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظهر اللفظ للاجتماع في من دخل دارى
 فهو حر على حق الجوارى الداخلات (ويستعار احدهما للآخر)
 اما استعارة من لما فكقوله تعالى * فذهب من معنى على بطنه * واما العكس
 فكقوله تعالى * والسماء وما بناها (والذي يجمعها) اي العقلاء وغيرهم
 (وابن وحيث لتعميم الامكنة) قال الله تعالى * ابن ماتكونوا يدرككم الموت
 * وقال الله تعالى * اقنوا السر كين حيث وجدتموهم * ولذا لو قال
 لامر أنه ات طابق ابن شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه
 ليس في اغضه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتى الاوقات) اي لتعميمها ولذا
 ' وقال است طلق متى شئت لم يتوقت ذلك بالمجلس (وكل لسمول الافراد)
 اي للدلالة على سمول الحكم لافراد ما ضيف اليه (او) لسمول (الاجزاء)
 قال في معنى اليبب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر فهو * كل نفس
 ذائقة الموت * والمعرف المجموع فهو * وكلهم آتية * واجزاء المفرد
 المعرف نحو كل زيد يحس فاذا قلت كلت كل رفيف لم يدك انت للمعوم الافراد
 واذا اضفت لرفيف الى زيد كانت للمعوم اجزاء فرد واحد ومن ههنا
 وجب في قراءة غير ابي عمرو ان يكون * كذلك يطعم الله على كل قلب
 متكبر جبار * بترك توين قلت تقدير كل بعد قلب ليعلم افراد القلوب كما هم
 كل اجزاء القلب (وهي تلى الاسماء) لا الافعال حيث يقال كل رجل
 ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحا) تم (الافعال ضمنا) اي
 في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة ازوجها كذا اطلق كل امرأة
 يزوجها على المعوم واو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون
 الثانية لانه توجب العموم فيما دخت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكذا
 بالعكس) فانها تلى الافعال وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال
 كل زوج امرأة فكذا تزوج امرأة مرارا اطلق في كل مرة (وتصرف)
 اي كلدة كل (ب واحد فيما لا يعلم منها) كقوله فلان على كل درهم
 نرمة درهم قل في السك في استاجر دارا كل شهر بدرهم فالمقد صحيح

في شهر واحد فاسد في بقية السهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة السهور بل بها كلها ولا على ما بين الأدنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الأدنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منها غير ادايه ادناه وانما قال (عاجز في الزناح) كالمبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك استراzen فهو ان يقال كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منها بل يشمل الحكيم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع (ونخص) اي كلمة كل (اذ لحقها) لفظ (اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل صرة على التعاقب فالتفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخل اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل صرة معا فلا قطع النظر في كل منهم من الآخر فصار كل اول بالقياس الى المختلف الذي يقدر دخوله بعد قطع الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل صرة معا حيث لم يكرههم ولا واحد منهم سي كاسبق (وجميع للسهول على) سبيل (الاجتماع) دون الافراد حتى اوقال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فله نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالصرة كخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جيما او كان للسهول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومحرا في المنفرد فلا يصح جمعهم في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم اودخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو) اي فقط جميع (في) قولنا جميع (من دخل) هذا الحصن (اولا) فله من النفل كذا ليس بجري على حقيقته اعني السهول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز القرينة الدافعة من ذلك وهو ان الكلام للتجميع والنصر يصح على الدخول اولا بل هو (مستعار) لالمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار (للسابق) في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما لو اجمعت جماعة على دخولهم لاجلوا الكلام على حقيقته وجمعوا اجمعت في المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكن في ورد بان المفهوم بدلالة

المس يُلَبِّى ان لا يبطل حقيقة المنصوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة
الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررّة لما سبق
من كلام موحب او منى استفهما او خيرا وبلى فانها مخصوصة باليجاب
التي السابق استفهما او خيرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي
عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان
الاعتاد المعتبر في احكام الذرع هو العرف حتى ينام كل منهما مقام
الآخر فيكون اقرارا في جواب اليجاب والتي استفهما او خيرا
(او كان) مستقلا لكن كان (جوابا قطعيا) نحو سهي فسجد وذنى ما هن
فرجهم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو لزننا قطعيا (او) كان
جوابا (طاهر الجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال تقدمي ونحو
ان اعتسلت فكذا بعد ما قبل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يبحث في الاول
بالتمدى لانه ولا في الثاني بالافتسار لانيها اوفها لاعتها الاعتدفر
فانه عمه عملا لعموم اللفظ (قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف
السراء بالدرهم الى نقد البلد (وان كان الظاهر الابتداء بابتداء) لاجواب
وذلك بان اسمع على ان اشد على قدر الجواب كقوله عليه الصلاة والسلام
لمس من مائة حقة خبز الماء طهورا لانجسه الا ما غير طمعه او لونه
او ريحه وقوله عليه الصلاة والسلام حين رأى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ
فقد طهر وقوله ان تعديت اليوم فكذا في جواب تعال تقدمي ما هن
يجعل متدرا حتى يبحث بالقدسي في ذلك اليوم مطلقا وانما حل على الابتداء
اعتدرا لان زيادة المدبوحة اظهرة وانفاء الحال الميطنة الحقة وفي حله
هو اجواب الامر به كمن ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا
معنى ما قال مسائمتنا ان العبرة بمحوم اللفظ لا بخصوص السب فان التمسك
انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السب لا يباقي عموم اللفظ ولا يقتضي
اقتضاره عليه ولا قد اشتهر من اصحابنا ومن بعدهم التمسك بالعمومات
او اوردت في حواش واساب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب
فيكون اجابا على ان العبرة بمحوم اللفظ لا بخصوص السب (وان قال)
التمسك فيه يكون له من الابتداء (عيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى
ما يحتمله الله (وقصة) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تنقيها عليه (حكاية)

الفعل المثبت (لا تم) لاختلاف في ان الفعل المنفي اذا حكى يم لانه نكرة
 في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تم الازمان
 والاقسام كصلى النبي ع في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات وضع اللفظ
 كصلى بعد غيبوبة الشفق الاحمر والايض الا عند من يقول بعموم المشترك
 ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والمصر لجمعهما في وقت
 الاولى والثانية (لانه) اي الفعل (نكرته في) سياق (الاثبات) فلا يعم
 (بل) يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون (في معنى) اللفظ (المسترك)
 فينأى عن في وجوهه (فان ترجع البعض) من تلك الوجوه (هناك والا)
 اي وان لم يترجح دلالت التساوي بينهما (فالبعض) من تلك الوجوه ثابت
 (بفعله و) البعض (الباقى) ثابت (بالقياس عليه) اي على البعض الثابت
 بفعله نظيره صلى النبي عليه الصلوة والسلام في الكعبة فقال الشافعي
 لا يعم فيحصل على النفل لا للفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة
 (قلنا الفرض ينار ك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا
 جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف
 الحكاية مرتبطة بقوله حكاية الفعل المثبت لا تم يعني ان تلك الحكاية لا تم
 بخلاف حكاية الفعل (بلفظ ظاهره العموم فهو نهى عن بيع الفرر وقضى
 بالشفعة الجار فانه يحصل على كل ضرر وكل جار خلافا للاكثرين (لان
 العدل) الذي لا يظن به الكذب لكونه صحاب (العارف) بوضع اللفظ
 وجهة دلالاته على المعنى المراد (لا يقله) اي الفعل (طاما) اي بلفظ ظاهره
 العموم (لا يبعد عنه بعمومه) فان قيل يحتمل انه كان خاصا ووطن الراوى
 عموم محكا كذا (قلنا الطاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا
 فلا يصح الاستدلال به لانه لا يتخلو عن الاحتمال (واعلم ان بين هذه المسئلة
 وبين المسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل
 العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور
 بعلامته المذكور فهو المسلين وقطوا (يختص بهم) اي بالذكور (الا عند
 الاختلاص) يلائم فاهم اذا اختلطوا بالاناث ياء اول لفظ الجمع المقارن
 بعلامته المذكور المذكور اصالته والاثبتا بطريق الحقيقة عرفا اما او لا
 ونفابة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا اباب سجدا نساء بنى اسرائيل
 وفي هبطوا حواء مع آدم عليه السلام وابليس (فان قيل صحة الاطلاق

لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الأصل في الاستعمال هو الحقيقة (لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجساما والمجاز اولى من الاشتراك) (لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لفظ او عرفا عند الانفراد فليس ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلما كان كنهان اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتعارف فيها) فان قيل يدخل بدليل خارجي والذالم يدخل في الجهاد والجمعة ونحوهما (قلنا الأصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشار كنهان به بفتح الياء وذا ادل دليل على تناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة الامانة) فهو المسلمات وفعل (يخص بهن) ولا يماول المذكور اصلا اذ لا وجه للتسمية ههنا (هي) قول المستأمن (امنوني على بنى قريظة) اى البنى والنساء (بهن) اى العربيين (الامان) تناول للفظ لانهما معا (لا فى بناتى) اى لا بـهـن ولهما الامان في قوله امنوني على بناتى اذ لا وجه للتسمية كما مر ما فرغ من مباحث العلم سمرع في مباحث المشترك فقال هو واما المشترك في اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه فمحذف لفظ فيه كثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه الان (ن) اى لفظ (وضع) اى عين للدلالة على معنى نفسه (وضعا كبيرا) المراد به مائة بل الواحد في شمل الوضعين ايضا (لعنين فصاعدا) فصرح المفرد اى الاسماء المنفردة المعاني طالما كان او خاصا وهو طاهر وانما اذ وضع فيه هذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى الآخر سواء كان بهما مناسبة او لا فصرح المنقول فانطبق المدعى على الحدود (وحكمه التوقف لتأمل) (ترجيح) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجح بانفسد باب ترجيحه يكون مشترك محملا لا يدل المراد الا ببيان من الجملة كما سياتى ولما كان ههنا مطقة ان نقل لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين اوله انى من غير توقف وتأمل فيحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسنة امتنع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال (ولا عموم له) خلافا لبعض الفقهية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد من معنييه او معانية بان تتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بمجموع من حيث هو مجموع اذامكن اجتماعهما كما مر على مولانا وكان متصدا بمورأيت الجون اى لاسود والابيض واقرأت

هند اى ظهرت وحاضرت بخلاف ثلثة قروء (واقفل فى الامر) والتهديد
 والندب والاباحة فقبل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز
 فقبل حقيقة مطلقا وقيل مجاز (ومن الشافعى انه ظاهر فى المعنيين بسب
 الجمل عليهما عند التجرى عن القرائن ولا يصلح على احدهما خاصة
 الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعلم عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
 وقسم مختلفها وتتعلق القائلون بعدم الجواز فقبل لا يمكن للدليل
 القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة (ثم اختلفوا فى الجمع
 مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على اختلاف
 فى المفرد فان حاز جاز والا فلا) وقيل يجوز فيه وان لم يجرى فى المفرد
 والخفار انه لا يستعمل فى أكثر من معنى واحد لافى المفرد ولا فى الجمع
 لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال
 يقتضى انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فان جاز ارادتهما معا وضما
 يلزم ان يكون كل منهما مراد او غير مراد وهو محال واما مجازا فلان استعماله
 فى كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فبراد
 احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه ياسب الموضوع له
 لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله فى كل
 منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسبغى ان استعمال اللفظ فى معنيين
 يجوز بين باطل بالاتفاق * واما الجمع المكررا فوضع وصعوا واحدا * خرج
 به المشترك (الكثير غير محصور) خرج به الخاص (بلا محمول) خرج به
 العام (وحكمه ان ياول الثلثة واكثر) سواء كان جمع القلة او الكثرة لانهما
 اقل الجمع مطدعة عرفا كما سبق بتحقيقه لا الاذن من الثلثة لانه غير ما وضع له
 اصلا (حتى او حلق لا تزوج نساء لا يثبت بواحدة وتبين) اذ لا يسميها
 لنفس الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع فى اقسام التقسيم الثانى
 فقال * واما الظاهر فاعرف مراده * وام يقل طهر ثلاثا وهو غير نف
 السى بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوى ولم يقل ما وصح لان
 الوصوح فوق الظهور (سماع صيته) اى بمجرد سماعها سواء كان
 مسوقا له او لا كما يعتبر فى المعنى كونه مسوقا لئلا ادسوا احتمال التخصيص
 او ايا ويل او لا وفى التفسير عدم احتمال التخصيص واما ويل سواء
 استر اسخ او لا وفى المحكم عدم احتمال سى من ذلك فلى هذا تكون

الاقسام متداخلة بحسب الوجود متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيزية
هذا على رأى المتقدمين واما على رأى المتأخرين فالمشهور بينهم انها
اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمنى الذى يحصل
ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المنفى
عدم احتماله مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا (وحكمه
وجوب العمل بما عرف) ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجاب العلم
ايضا فعند البعض لا يوجب مع وجوب اعتقاد ان مرا دالله تعالى منه
حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين (قلنا لا عبرة باحتمال لا ينافى
عن الدليل كما في المعلوم العادية ولذا قلنا (يقينا) قيل والحق ان كلا
من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو
ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الفريقين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق
لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما بعيدا انه كما
في الحاس والمأم لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع
فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى (مع احتمال التأويل) ان كان خاصا
(والتخصيص) ان كان عاما او افلا يكون شئ من الخاص ظاهرا (و) مع
احتمال (النسخ) ايضا سواء كان خاصا او عاما * واما النص فاذا دخل ظهورا *
اي ظهوره والمراد ظهور المراد به (على) ظهور (الظاهر) متعلق
بقوله ازداد (بمعنى) اي ازدياده بسبب امر (من) جهة (التكلم) قيل
هو سوق الكلام له لان السوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة
على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشئ لعدم الفرق في الظهور وبين
* وانكحوا الانبياء * فانكحوا ما طاب لكم * نعم يفيد قوة للسوق له هي صلة
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرية نطقية سباقية نحو * متى وثلاث
ورباع * او سباقية نحو * انما البيع مثل الربوا * تدل على معنى زائد على
مفهوم الظاهر هو انقصود الاصل بالسوق كبيان العدد في الاول لان محط
القائمة هو القيد الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول الكفار * انما
البيع منذ ربوا * ورد * ولو بان قرية السوق تمنع احتمال غير المسوق له
فيزد دبه السوق له وضوحا وتانيا ان القرية لا تختص بالطقية واطلها
حالية (خاصة كن) ذلك النص (وصما) قال شمس الاثمة زعم بعض

الفتهاء ان اسم النص لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتاق
هذه الكلمة من قولك نصت الدابة اذا حلتها على سير فوق السير
المعتاد منها بسبب باشرته فمرقنا ان النص ما ازداد وضوحا بمعنى من التكليم
يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا (غير مختص بالسبب)
قال شمس الائمة رحمه الله تعالى قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي
كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا
فان العبرة بعموم الخطأ لا بخصوص الاسباب فيكون النص خلاها
بصفة الخطأ نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقول
تعالى ﴿ احل الله البيع وحرم الربوا ﴾ هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر
في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرم لان السوق
كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعوىهم المساواة بين البيع
والربوا كما قال الله تعالى ﴿ ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا ﴾ (وحكمه
وجوب العمل بما وضع يقينام الاحتمال السابق) يعني احتمال التأويل
والخصيص واسم احتمال لا غير ناسي عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي
اقتطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق اللفظ) لاستعمال المقال
على زيادة ايضاح بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ القرآن والحديث)
لان اكثرهما نصوص فيحصل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع
والقياس وهذا اقرب (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بيان
التفسير او التقرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون
مستبعا عن معنى في الكلام او في التكليم (والاول بيان التفسير بان كان اللفظ
محتملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والتبوت فانسد به باب التأويل فانه
لو لم يكن قطعي الدلالة او التبوت لا يفتح باب التأويل فان المجمل
لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع (والنافي بيان التقرير اما بان يكون عاما
فلحقه ما انسده باب الخصيص او خاصا فلحقه ما انسده باب التأويل
وسبه ارادة التكليم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير
طهره فلحقه المسان به يقطع ذلك الاحتمال (بحيث لا يحتمل) متعلق
بقوله ازداد (الا اسمح) دون التأويل والخصيص الاول (نحو) قوله
تعالى (ان الانسان خالق هالوا) الائمة حيث بين بقوله ﴿ اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا ﴾ ونحو الصلوة والزكوة وامه لهم (و) الاول

من الثاني فهو قوله تعالى (فمصد الملائكة كلهم أجمعون) فان الملائكة
 يجمع عام بمقتل التخصيص فيذكر الكل انسداد باب التخصيص وذكر الكل
 بمقتل التفرق فقطع بقوله أجمعون فصار مقسرا (و) الثاني من الثاني فهو
 (طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص بمقتل التأويل بالثالث فيذكر الواحدة
 انسداد باب التأويل (وحكمه وجوب العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجب
 (مع احتماله) يعني النسخ (واما الحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلافه
 من احتمال النسخ) مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا
 عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب
 العمل به و) وجوب (الاعتقاد) بموجب (بلا احتمال) شيء من التأويل
 والتخصيص والنسخ (وهو) اي الحكم (اما عينه ان انقطع احتماله)
 اي احتمال النسخ (بما يدل على الدوام) والتأيد كقوله تعالى * ولان تنكحوا
 ازواجه من بعده ابدا * وقوله عليه الصلوة والسلام * الجهاد ماض
 الى يوم النقيمة (او بحسب محل الكلام) بان يكون معنى الكلام في نفسه
 مما لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس
 ومنه الاختيار المحضة الصادرة من الشارع (و) اما (لقبره ان انقطع)
 احتماله النسخ (بعضي زمان الوحي) فعلى هذا كل من النص والظاهر
 والمفسر يحكم بعد نزول عليه الصلوة والسلام (وقطعية كل)
 من الامور المذكورة (متفاوتة) بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد فكلمنا
 كان الاحتمال بعد كانت اقطعية اقوى واشد (فيسقط الادنى)
 في القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط بالنص والنسب بالمفسر والمفسر
 بالمحكم (عند التعارض) متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من
 الكتاب ما قال ان قوله تعالى * والوالدان يرضعن اولادهن حواين كاملين
 * نص في ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى * وحمله وفصاله ثلاثون شهرا *
 ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سبقت لمدة الوالدة على الولد
 فترجحت الاولى وتمت السنة قوله عليه الصلوة والسلام للعربيين اشر بوا
 من ابواها * وفيها ظاهر في احلال شرب ابوال ابل لان سوقه لبيان
 الشفاء وقوله عليه الصلوة والسلام استزها عن البول نص في وجوب
 الاحتراز فهذا راجح وبذلك يجوز الامام شربه ولو للتداوي ومثال
 تعارض النص مع المفسر قوله عليه الصلوة والسلام المسحاضة

توضاً لكل صلوة نص يحتمل التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه الصلوة والسلام المستحضنة توضاً لوقت كل صلوة مفسر فيه فیرجع عليه ومثال تعارض المفسر مع التحكم قوله تعالى ﴿ واشهدوا ذوی عدل منكم ﴾ فان ذوی عدل مسوق لقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون لا قبول عند الاداء وقوله تعالى ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً ﴾ مقتضى لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعدل يحكم في رده اذ لا يحتمل السحح للتأييد فیرجح واعتراض باننا لانسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الایجاب والتدب وقد خص منه الاعی والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون لا قبول لمصلحة لا حمل فقط كشهادة العیمان والمحدود دين في القذف في النكاح (واجب بان المستشهد به للمفسر ذوی عدل لا غیر واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصیص الذي في مجرور منكم لا ینافیهِ والعدالة تقصد لا قبول لا التحمل وهذا لان كون الكلام مفسراً لا نکاد یوجد لیسماً في كلام الشارع لانه ان كان خیراً فتحكم وان كان انشاء فلعل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محکماً كالنهی في لا تقبلوا فاتحقیق يقتضي ان يكون التمثیل لهما بقید من الكلام لا یجموعه كالمفعول في اقلوا المشركين كافة والاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشدید مجازاً واحتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مفسراً (اذ انساوا) ای الادنى والاعلى وهو قید لقوله فیسقط (رببة) بان يكونا متواترين او مشهورين او خبری واحداً فلا یرجع نص خبر الواحد علی ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى ﴿ حتى نکح زوجا غیره ﴾ فانه ظاهر في انها نكحة نص في ثبوت الحرمة الفلیطة وقوله عليه السلام لانکاح الابوی وان كان نصاً في اشتراط الولی انما في لكونها نكحة لا یتقوى علی معارضة ذلك الطاهر وعلی هذا فقس ﴿ واما الخفی ﴾ لما فرغ من اقسام الظهور وسرع في اقسام الحفاء ولما كانت هذه الاقسام متباينة باختلاف عرف کلا منهما بحث لایة اول الآخرة ل (خفی مراده بعارض غیر الصیفة) فان قيل یبني ان يكون الخفی ما خفی المراد منه بنفس الصیفة حتى یصح مقابله للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها (قلنا الحفاء بنفسها فوق الحق بعارض فلو كان الخفی

ما يكون خفوة . بفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا
 للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفي (في) حق الطرار والتباس
 باختصاصهما باسماهما (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد) من اللفظ الخفي
 (ثم النظر في ان اختفاءه) اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه (لزومة) لما خفي
 فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم (عينه) اللفظ
 وبقيت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك
 ويقتلنه فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ
 على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان) لما خفي فيه عما هو الطاهر فيه
 في ذلك المعنى (فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه كالتباس فانه
 يافس عن السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالوقت فلا يقطع * واما
 المسئلة في خفي مراده بحيث لا يدرك * ذلك المراد (الا بالتأمل) والنظر
 يسمى به لدخوله في اشكاله وامثله وهو قبيح لان ذلك الحفاء (لما تعرض
 في المعنى) المراد ودقة فيه نحو وان كنتم حبا فاطهروا فان غسل
 طاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الغم فانه باطن
 من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد
 بدخول شيء في انفه فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى
 حتى وجب غسله في الجبابة وبالباطن في الطهارة الصغرى فلا يجب
 غسله في الحدث الاصغر وهذا اول من العكس لان قوله تعالى وان كنتم
 حبا فاطهروا باتسديد يدل على المباشرة لا قوله تعالى فاطسلوا وجوهكم
 فان قيل معنى التطهر معلوم فلهذا لم يشر حال كنهه مستترة في حق داخل
 الغم والانف كالسارق فيكون خفيا (قلنا لانم انه معلوم فانه عبارة عن
 غسل جميع ظاهر البدن وفيه نحو من لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو
 السرقة والشعر مع داخل الغم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل
 منشأ الاشكال التباينة المستفادة من الاطهار فانها يحتمل ان يكون من جهة
 الكيفية بان يجب ذلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة الكمية
 بان يجب غسل ما هو خا من وجه فعد ما نطر في المحامل وتوكل طهر
 ان * اد هـ و . في فاذ وصح الاشكال اندفع الاشكال (او) ذلك الحفاء
 (لاستعارة بديعية) لا يصح على مرادها الا بعد دقة نحو قرار من فضة
 اي تكونت منها وهي معية من الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشقيها فاستمرت القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استمارة
الاسد للسهج ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون الا من الزجاج فجات
استمارة ضربية بدنية (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب) اى النظر
في محامه (ثم التأمل) اى التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخر
في اشكاله وامثله ^١ واما المجمل فاخفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان برضى
كن اقرب من وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجال في اللغة
الابهام وقوله برضى احتراز عن التشابه فان بيانه لا يرضى (فان قيل اذ نزلت آية
لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرضى فيحكم بكونها
مجملا او لا يرد فلا يرضى فيحكم بكونها متساوها (اجيب عنه بما لا يدان بغير
فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول برضى يافها
قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا (وهو) اى المجمل انواع
ثلاثة (لانه اما ان لا يفهم معناه لغة) وسببه غرابية اللفظ كالمطلع مثلا
(او) فهو ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم
كالمربوا والصلوة والزكوة (او) ذلك المعنى اللغوى (متعدد) والمراد
واحد منها (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا راجح) لاحدهما على الآخر كافي المشترك
وسببه اما تعدد الواضع او الغلبة من الوضع الاول ان كان الواضع غير تعالى
(وحكمه اعتقاد حقيقة المراد والتوقف الى بيان المجمل) ما اراد بالمجمل
(ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من
اول الامر بيان شاف لاحتاج اليهما (وهو) اى بيان المجمل (تفسير
ان سى) وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير الصلوة
والزكوة (وتأويل ان افاد الطن) بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس
يحدث المسح على الناصية فان انكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد
لحقه بيان يفيد الظن فكل مأولا ولهذا لا تكفر جاحده هذا الحكم وان سمي
فرضا بواسطة استناده الى الكتاب (والا) اى وان لم يفد البيان الظن
ايضا (فالاجال ينقلب الى الاشكال) فان البيان اذا لم يفد الطن بالمراد يحتاج اولا
الى الطلب والطر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون
مشكلا ثم اذا سخرح يكون مأولا كالمربوا فانه محلى بالام فيستغرق
جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام قد بين الحكم في الاشياء الستة
من غير حصر بالاجاج ففي مشكلا فيا وراه الستة ثم لما اسخرح المراد وحكمه

بان علمه هي القدر والجس صار اولاً (واما الله به فاقطع رسامه
 مراده) اي للامة اما التي عليه الصلاة والسلام فرعا عليه باعلام الله تعالى
 كذا قيل (وهو) نوحان الاول (متشابهة لفظاً ان لم يفهم منه شيء كقطع
 او ثل السور) نحو طه ويس سميت بالقطعات لانها اسماء حروف يجب ان
 يقطع كل منها عن الآخر في النكلم وتسميتها حروفاً باعتبار مدلولاتها
 الاصلية اولاً ان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من التسمية
 بل نكلم بالرمز لتأويل بعض السلف ايها من غير اسكار من السائقين
 والاكثر من على الاول (و) الثاني متشابه (المعقول ان استحصال ارادته)
 اي ارادة ذلك المفهوم (كلاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على
 العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحكمه
 اعتناء حقيقة المارد والامتناع عن التؤويل) هذا طريق السلف ومذهب
 عامة اهل السنة من مشيخ سمرقند واختاره الامامان محمد الاسلام
 ومحمد بن النعمان ومن تبعهما حتى حكموا بان اسؤل عنه بدعة (فان قيل
 فعلى هذا لا وجه بعده من قسام الطم من حيث يعرف به الحكم الشرعي
 اذ لا يعرف به حيث حكم اصلاً) احب بان هذا القسم اما ذكر
 استطراداً من ضرورة انحرار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يصح
 ان لا يسم بمعرفة حكم متوقعة على معرفة المعنى بل يدت به معرفة
 بالله تعالى صفة يعرف بها يدوا وجه والعين سلا قول هذا على تقدير
 محتمل لا يول بعض انواع التشابه فيه امل (بالعقل روم لوقف على الله)
 المال على ان تأويل التشابه لا يصح غير الله تعالى ورحمت هذه القراءة
 على قراءة وقف على ولا يهون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
 تأويل التشابه بوجه اول قراءة بن سعد رضي الله تعالى عنه ان تأويله
 الاعماله والرائحون في العلم رقع الرايكون الثاني انه توجب تخصيص
 المنصوف بالحال لان قوله يقولون حال من لا يهون في العلم ذلك غير
 حائر شئت ان الله تعالى من تع التشابه انتهاء التأويل ومدح
 الرايكون بقوله كل من صدره وبقوله ردا لا ترع قلوبنا بعد
 اذ هذا اي لمحمد كاذب في قلوبهم ربيع فيسمون بتشابه اربعه
 اليق - صفة لانه لم يذكر ان من اقرآن متساها جعل الصرى فيه فرقين
 اربعين من صريق ورميهم في المذموم جعل رابع التشابه رابعين

بقوله تعالى فاما لذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
 وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع الجبر عن الادراك حط الراسخين
 بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آتينا به اى صدقاً بحقيقته سواء
 علماء او لم يعلمه هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاماً
 مستنداً موثقاً لالراسخين مذهب المستدأ اى هم يقولون والمذهب خلاف
 الاصل واجيب عن الاول اما اجمالاً فبانه مقوض بالرسول عليه الصلاة
 والسلام فانه يعلم التشابه عندكم صرح به الامام فضر الاسلام في باب تقسيم
 السنة في حق النبي عليه الصلاة والسلام واما تفصيلاً فبان قراءة ابن مسعود
 وصلى الله عليه وآله وسلم على وحوب الوقف على الله جلوا ان يكون رفع
 الراسخين من قبل الميل مع المعنى كما في قول الشاعر * ومن حوده الغياض
 لا اسلم يدع * من المال الامهتنا او مختلف * على ان قراءة الاساذ لا تمارض
 الدلائل القصية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلم احد سوى الله تعالى
 نفسه لا انه لا يعلم احد اصلاً لجواز ان يعلم بالهام الحق كما في القيب
 فان الله تعالى قد حده بعله انه مع ان الاديان والادباء يعلمونه بالهامه وعلى
 ان الرفع لا في المصنف اذ لقرا طيقوا على ان الوقف من التاج
 والتبوع جازر (اقول لاصير فيما ذكر اجمالاً وتفصيلاً اما الاول فلان
 كلام فضر الاسلام به انما هو على رأى المتأخرين بديل ما قال في اول
 كتابه وهذا لاحض للراسخين في العلم من التشابه الا التسليم على ان
 اعتقاد حقيقة المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب
 (واما الثانى فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل
 له خلاف الطاهر ولا ضرورة بدعو اليه مع وحود قراءة لزوم الوقف
 ودعوى قهضية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبه في رجمه لادلائل
 وحمل معناه على انه لا يعلم احد سوى الله تعالى نفسه بيقيد للطلق
 بلا قرينة بخلاف القيب فان الاستثناء في قوله تعالى * الامن ارتضى
 من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم يرف المطلق فرومه به فيه
 والكلام في رومه لافيه وعنى لاني ان ذلك التخصيص جازر حيث لا اس
 مثل قوله تعالى * وههله اسحق ويهقوب نافله * وعن الثالث انه تعالى
 ما ذمهم مطلقاً بل انبذ اتبعوا التشابه استثناء اول بل القاسد الذى
 يستتدّه هو * ويميل اليه صدهم كالحسمة دلاً (اقول الذى به

من ظاهر العلم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل مطلقا كما زعم
من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل وبوحيه
ماروى عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذي يقومون بالمتشابه منه فاولئك
الذين ساء لهم الله فاخذروهم امر بالمعروف من غير فصل بين متابع ومتابع
في تناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يفسر
من القرآن الا آيات علمهن جبرائيل عليه السلام عن قال انا افسر الجميع
فقد تكلف فيه ما لم يتكلف الرسول عليه الصلوة والسلام (وعن الرابع بله
لوقد صد ذلك لكان الا ليق بالانظم ان يحال واما الراشدون في العلم (وعن
الحامس ان الجحلة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
الابتداء (ونجور) اي تأويل المتشابه (المتأخرون) وهو مذهب العراقيين
وأئمة التفسير واختار المعتزلة قالوا اولا الحصاب لا يفهم لا يليق
بالحكيم كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم
المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا
ثانيا لو لم يكن للراشخ حفظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول آتاه به كل
من صدر بالعلم يكرهه فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث
لانه لو كانته فضى رخص على غيرهم من هذا الوجه لكن لا يلزم
انتفاء مصلته وهو لمحذور وذلك لان لهم ان يستسوا الاحكام
بصرف حقيقة دون غيرهم وكفى فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا
ما من آية الا وقد تكلم الله في تأويلها من غير تكبر من احد وهذا كالاجماع
على عدم وجوب التوقف في التشابه (واجيب بان التوقف مذهب
السلف لانه لما ظهر اهل البدع وعسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة
اضطر الخلف الى التمسك في التشابه ابطالا لافاويلهم وبيان الفساد
تأويلهم (ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل
المتشابهات عن الصحابة واتبعوا عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنهما انه
كان يقول ان محضون يصحون تأويل المتشابه واما من يعلم تأويله وقد يقال
ان يتوقف هو عن طلب العلم حقيقة لاطرافها والائمة انما تكلموا
في تأويله بغير حقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين (ورد بان
هذا لا يخص التشابه بل سائر قرآن من هذا القبيل لانه بغير لا تمضي

بحسبه ولانتهى غرضه فاقى له نسر الفوس على لآكبه والاحاطة بكنهه
 مافيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا (وقائدة التنزيل) اى
 تنزيل المشابهة (على) رأى (الاول) انما هى (ابتلاء الراصين) هذا جواب
 عما ردا ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق
 بشأن الحكميم تعالى وتقدس وتوضيحه ان قائدة تنزيل المتشابه هو
 الابتلاء فان الراصين في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له
 صرب من الجهل لان العلم غاية تتناه فكيف يتلى به وانما قال ضرب
 من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فلما راسخ في العلم نوع
 من الابتلاء ونرى له صرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراصين اعظم
 وعين بلوى ذن الباوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل
 غير المراد واعلمه الجدى لانه اشق وثوابه اكثر (لما فرغ من اقسام التقسيم
 التى تخرج في اقسام التقسيم الثالث فقال **و اما الحقيقة** وهى اما
 ضيل بمعنى فاعل من حق السى اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت
 السى اذا اثبت فيكون معناها الثابتة او المنتهية في موضعها الاصلى والثناء
 على هذا يستل من الوصفية لى الاسمى (وعند صاحب المفتاح للتأنيث
 لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى
 نذكر والمؤث في فاعل بمعنى مفعول اذا كان جارا على موصوفه لا مطلقا
 (**فأ**) اى لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
 لا يسمى حقيقة ولا محرا فانها من عوارض اللفظ المستعمل (**فما**) اى
 معنى (وضع) ذلك اللفظ (**له**) اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين
 لفظ بمعنى صحت يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة
 وضع اللفظ او غيره فيسجل الحقيقة السرية والغوية والاصطلاحية
 واعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والداية فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
 بسى من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق
 في الحقيقة ان تكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعه فهى
 الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع
 وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الداء حقيقة انفة ومجازا شرعا
 وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له مجديع
 لا موضوع وقد يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ

الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لفظ حقيقة شرطا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كاللفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبار ان كلفظ لداية في القرس من جهة اللفظ فلا يخفى ان قيد الحقيقة معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليأمل (و يدخل فيه) اى في تعريف الحقيقة (المرئى) وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة واما جعله صاحب التنقيح من القيم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول (و يدخل فيه) المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينهم وبين الموضوع له ونسب الى الناقل لان وصف انتقالية اما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وصر فى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللفظ اصل والنقل طار عليه (وحكمها) اى حكم الحقيقة (ثبوته) اى ثبوت ما وضعت له (مطلقا) اى سواء كانت تاما او خاصا او امرا او نهيا نوى او لم ينو (و) حكمها ايضا (امتناع نفيها) اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى (صحة) اى عما وضعت له فلا يقال للاب انه ايس باب ويقال للجدة انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكايته * ما هذا بسرا ان هذا الاملاك كرم * قلب المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستيفائها من القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان رجح) المجاز (على المشترك) خبر ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا فهو التماثل فانه يحتمل انه حقيقة فى الوطى مجاز فى المقدر وانه مشترك بينهما فالجواز اقرب لان الاشتراك يحل بينهما عند خفاء القرينة بخلاف المجاز ان يحتمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالإتيان الخاق افرد المتردد بداهة الاغلب * واما المجاز * وهو معمول من جار امكان بجوزة اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير موضعتها فقد تعدت موضعها الاصلى (خ) اى لفظ (استعمل في غير موضع له) ونحوه ههنا وفى تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحقيقة وان حذف من الموضوع خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف

المشعر بالحقيقة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه
 ما وضع له (والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له
 وحيث لا يتقضى امر يف كل منهما بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا
 في الدعا. شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الارقان الخصوصية
 من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة
 لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة
 وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لفظا لبعض
 ذوات الاربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
 من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة (علاقة بينهما)
 اي الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويشتبه السماع
 في نوعها لاختصاصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل
بأعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجتماعهم
على ان اختراع الاستعارات الغربية التي لم تسمع بأعيانها من اهل اللسان
انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق
وعسك الخلف ياله لوجار التجوز مجرد وجود العلاقة بز اطلاق فصلة
لظويل غير انسان للشابهة وشبكة للصيد للجاورة واب للابن للسبية
واللازم باطل بالاتفاق (واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية
للحصة والخلف من المقضى ايس جادح لجواز ان يكون مانع مخصوص
فان عدم المنع ايس جزأ من المقتضى (وهي) اي العلاقة على ما عليه
المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة
او مرسل لان املاقة فيه اما (المنسابة حقيقة) كما في استعارة الاسد
للرجل الجوع (او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة
تمثيل او تهكم كما في اطلاق الجوع على الجبان او تفؤل كما في اطلاق
ابصير على الاعمي او مشاكلة كما في اطلاق السينة على جزائها وما اشبه
ذلك (و) اما (غير المنسابة) فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلًا
بالمثل ووفيه الكلمة للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا
فعلى الاول (ان تقدم) ذلك ارمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي
ورما تقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة (فهي الكون) عليه
(ونشر) منه (فهي الاول) اي اذ وكل حاصلًا في ذلك ارمان

أوفي جميع الأزمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وإن لم يكن حقيقة أيضا
 مثل اليتامى في قوله تعالى ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ مجاز وقت الإتياء
 لأنه وقت البلوغ وإن كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالأمر وكذا القتل
 في قتل قتيلًا والحمر في عصرت نخرا مجاز وإن صار المسمى في زمان الأخبار
 قتيلًا ونخرا حقيقة بخلاف قولنا أكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتيما
 ولا تشرب العصير إذا صار نخرا فإنه حقيقة لكونه يتيما عند الخليف
 ونخرا عند العصير (و) على الثاني إن كان حاصله (بالقوة فهي الاستعداد
 والآ) فإن لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما
 (وإن كان فاما أن يكون أحدهما حالا في الآخرة أي حاصله سواء كان
 حصوله تعرض في الجوهر أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول
 الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة فهو يد الله وعكسه
 نحو قدرة حوى ويدخل فيه استعمال الة توط الموضوع للكان المضمّن
 في الفضلات أو حلولهما في محل واحد كاستعمال الحيوة في الإيمان الحائز
 في النقص أو حلولهما في محالين متقاربين كاستعمال رضى الله تعالى
 في رضى رسول الله تعالى أو حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال البيت
 في حرمة بديل قوله تعالى (فيه مقام إبراهيم فهي الحلول) المتناول
 للأقسام المذكورة (وإن لم يكن أحدهما جزءا للآخر) كاستعمال الركوع
 في "صنوة" وليد فيما وراء الرسغ أو في حكمة فيدخل فيه استعمال المصالح
 في التقيد كما في صورة حن المصالح على تقيد وعكسه كاستعمال المرسن في
 الانف والمفسر في شفة الإنسان (فهي الجزئية) والكلية واكتفى بالجزئية
 لتضيق به (وإن لم يكن أحدهما سببا للآخر) والآخر مسببا
 عنه أما بجهة الفاعلية كاستعمال النيات في الفيت وعكسه ومن السببية
 استعمال الندم في "تدية" والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح
 والضرب انتهى (وإنما بجهة أفائية كاستعمال الخمر في الغيب والعهد
 في وفاء ومنه قوله تعالى "لهم لا إيمان لهم" (فهي السببية) والمسببية
 (وإن لم يكن أحدهما سببا للآخر) والآخر منروطا كاستعمال
 النيات في "عدوة" والمصدر في الفاعل والمنفعل كالعلم في الضالم والمعوم
 وكو "تكا" من "تد" صدق في الذكر الحسن في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ
 لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ أي ذكر الحسنة (فهي الشرطية) الشاملة

للاية (واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق
 المشعر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الخلقة
 وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على
 المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون
 للاول اليه وعلى هذا فقس (لغويا كان المجازا وشرعيا) يعني كما يجوز
 المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها
 كذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجدت بين معانيها نوع من تلك
 العلاقات بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف
 لازم بين او يكون معنى احدهما سبيلا لمعنى آخر وذلك لما مر ان المعتبر في
 المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء
 كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا
 او انشاء وقديمر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى
 المدبر وكيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة
 والبسم) اى كاستعمال الفائزين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة
 وضعت ملك 'رقبة' والنكاح ملك 'للمتعة' وملك 'الرقبة' سبب لملك 'المتعة'
 فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به السبب شرعا فيعقد عندنا
 نكاح خير لرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه بلفظة الهبة اذا
 كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امه ثبت الهبة (وعند الشافعي رحمه الله
 تعالى لا ينعقد الابلغ النكاح والتزويج لقوله تعالى * خاصة لك * ولانه
 عقد شرع لمصالح مستركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
 عن زنا وتخصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب
 النفقة والنهر وحرمة المصاهرة وجران التوارث ولفظ النكاح والتزويج
 واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبثا عن النظم والاتحاد بينهما
 في قيام مصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما
 فثبت عن الاول خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه الصلوة
 والسلام في غاية 'بعد' فلراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب
 النهر وهو لا ينافي صحة 'العقد' في حق غيره عليه الصلوة والسلام مع وجوب
 نهر او خصوصه له عدم اختصاصه به عليه الصلوة والسلام 'اذ لا يخل'
 زواج بني عليه الصلوة والسلام لاحد غيره كما قال الله تعالى * وازواجه

أمها فهم ومن الثاني أننا نسلم أن شرعه لتلك المصالح بل للمالك عليه
 وإنما هي ثمرات تترتب على المالك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن المالك
 وكون الإطلاق يبدل لأن من يملك المالك ليس إلا المالك وإذا صح بلفظين لا بد لأن
 على المالك لغة فلان يصح بما يدل عليه أولى (فإن قيل فيبني أن لا يصح
 النكاح بهما لعدم دلالتهما على المالك) قلنا إنما صح بهما لأنهما صاروا بمنزلة
 العلم لهذا المقعد فلا يضر عدم دلالتهما على المالك (وأما البيع فإنه مثل
 الهبة في إثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون أنسب
 بالنكاح) وأعلم أن هذا الاعتبار إنما يصح إذا لم يجب في المجاز باعتبار
 السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بيمينه بل يحسمه حتى يراد
 باليمين جنس الثبات سواء حصل بالمطر أو غيره وأما إذا وجب ذلك
 فلا يصح ههنا إلا باعتبار الاستمارة وهي الإطلاق اسم أحد المتباينين
 على الآخر لا شراكهما في لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرف
 كإطلاق لاسد على الرجل السبع فههنا معنى النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع
 لكنهما يشتركان في إثبات الملك وهو في البيع أقوى وهكذا حكم الإطلاق
 والتأني كإسائي (ثم إن كانت الأصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز
 منهما) أعلم أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ومن المشهور
 أن معنى الروء ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فاللزوم
 أصل ومبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة أن إليه
 الانتقال فإن كان اتصال السببين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه
 وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا (كأسبب
 والسبب لمقصوده) فإن السبب أصل من جهة احتياج السبب إليه وإدراكه
 عليه والسبب المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلل الخفية والغائية
 وإن كانت معلومة للفاعل متخرفة عنه في الخارج إلا أنها كانت في الذهن حلية
 لغاياته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الأحكام على ما كية والأسباب على
 كية فهو استعمال أحدهما في الآخر مجازا كإسراء والمالك حتى إذا قال
 إن ملك عبد فله حرفة مثله متفرقا فقل عنيت بذلك الإسراء بطريق
 إطلاق اسم السبب على سبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله
 إن ملكك وصدق في قوله إن اشتريت فقد عني ما هو أقصده عليه وإذا قال
 إن اشتريت دسريت يسررت لمك بصريق أصلاق سم السبب على سبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تضييقا
 (و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل
 يتنى عليه الجزء في المصطلح من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
 بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج
 الكل اليه في الوجود والتعلق (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم
 الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا
 بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لا زما بالمعنى المذكور قلنا
 ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخر عنه
 في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلًا عند حصول الملزوم في الذهن
 في الجهة وهذا المعنى في الجزئية يتحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل
 لاحاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد
 لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما
 ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال
 للسخص الذى قطع يده او رجله هو ذلك الشخص بهينه لا غير
 فعتبر الجزء الذى لا يبقى للانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على
 قريب فاما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونه
 كاطلاق اللسان على الترجان (و) نحو (الحمل والحال المقصود به)
 اى بذلك الحمل فان الحمل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال
 فيه اصل من جهة كون القصد اليه (الاول) نحو (فليدع ناديه) اى اهل
 مجلسه اذ فيه (والثاني) نحو (واما الذين ابيضت وجوههم فى رحمة الله)
 اى فى الجنة اى نحل فيها ارجة (والثالث) اى وانما تكن الاصاله والفرعية
 من انصرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) ليجوز (الامن) طرف
 (الاصل كما فى اسبب المحض) وهو ما يقضى الى المسبب ولا يكون سرعيته
 لاجله كلاك الرقبة فان سرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه
 مسروعا بدون ملك المتعة كما فى العبد والاخذ من الرضاع والامة الغير
 الكتبية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لا انتفاء
 سرعه الامكان (فيقع اطلاق بلفظ العتق بلا عكس) فان الاعتراف
 ونحوه لا زمة ملك الرقبة واطلاق لارائة ملك لمتعة وتلك الازالة سبب
 لانه لا ينفى تفضي اليه ويست هي مقصود منها فلا يثبت العتق بلفظ

امها تهم وعن الثاني انا نسلم ان شرعه تلك المصالح بل للمالك عليها
وانما هي ثمرات تقترب على المالك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك
وكون الاطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا ذلك واذا صح بلفظين لا بد لان
على الملك انة فلان يصح بما يدل عليه اولى (فان قيل فينبغي ان لا يصح
النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك) قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة
العالم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك (واما البيع فانه مثل
الهبة في ثبات ملك الرقبة ويزيد عليها يلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح) واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار
السببية لان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بحسبه حتى يراد
بالفعل جس السات سواء حصل بالطر او غيره واما اذا وجب ذلك
فلا يصح ههنا الاعتبار الاستعارة وهي الاطلاق اسم احد المتباينين
على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف
كاطلاق الاسد على الرجل السبع ففهنا معنى النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان في ثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الاطلاق
والعق كاسيائي (ثم ان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين جاز المجاز
منهما) اعلم ان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور
المقرر ان معنى المألوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانحكاك فاللزوم
اصل ومبوع من جهة ان مد الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه
الانتقال فان كان اتصال السببين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه
وفرعا من وجه جاز اسمان اسم كل منهما في الآخر مجازا (كالسبب
والمسبب المقصود به) فان انسب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتدائه
عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة انملة الغائية والغائية
وان كانت معنوية للفاعل متأخرة عنه في الخارج لانها كانت في ذهنه
تفصيليته ومقدمة عليها وهذا قائل الاحكام ملل مأكية والاسباب ملل
ية فهو اسم احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال
شريت عبدا فهو حري فاشترته متفرقا فقال عتيت بالملك الشراء بطريق
اصلاق اسم مسبب على سبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله
شريت وعق في قوله ان اشترت فقد عني ما هو اخص عليه واذا قال
ان اشترت فترعت - سره الملك اصلاق اسم سبب على سبب

صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تفضيها
(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء (له) اى الكل فان الكل اصل
يتبقى عليه الجزء ، في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج
الكل اليه في الوجود والتعلل (فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم
الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا
بل بالعكس فلا يكون الكل ملروما و الجزء لا زما بالمعنى المذكور قلنا
ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخر عنه
في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلًا عند حصول الملزوم في الذهن
في الجهة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل
لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد
لان المجموع الذى يكون اليد والرجل جزءاً منه لا يتحقق بدو نهما
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال
للشخص الذى قطعت يده او رجلاه هو ذلك الشخص بعينه لا غيره
فعتبر الجزء لذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على
الرقيب قائما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيقا لا يوجد بدونه
كاطلاق اللسان على الترجان (و) نحو (المحل والحال المقصود به)
اى بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال
فيه اصل من جهة كون المقصد اليه (الاول) نحو (فليدع ناديه) اى اهل
محبته الذين فيه (والثاني) نحو (واما الذين ابيضت وجوههم في رحمة الله)
اى في الجنة التى محل فيها الرحمة (والا) اى وانما تكن الاصلالة والفرعية
من الطرفين بل من طرف واحد (فلا يجوز) ليجوز (الامن) طرف
(الاصل كما في السبب المحض) وهو ما يفيض الى السبب ولا يكون سرعيته
لاجله كلاك ثرقية فان سرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه
مسروعا بدون ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة الغير
الكتانية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لا انتفاء
شرط الامكاس (فيقع الاطلاق بلفظ العكس بلا عكس) فان الاعتراف
وضع لازمة ملك الرقية واطلاق لازمة ملك المتعة وتلك الازالة سبب
هذه لانها تفيض اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العكس بلفظ

الطلاق (فان قيل المتبرق المجاز هو السببية والسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي و ازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاتفاق كما سيأتي انه اثبات القوة الشريفة (قلنا قد بقاء الغرض من المعنى الحقيقي مقامه وبمجهل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لايجل هذا الغرض في مسيه مجازا كالسبع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال (السافعي) يقع (انعكس ايضا) اى كاي تقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب (بل بطريق الاستعارة) لوجود وصف مشترك بينهما (اذ كل منهما) اى من الطلاق والعناق (اسقاط بنى على السراية والازوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالسبع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كاطلاق والعناق والنفق عن انقصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالازوم عدم قبول الفسخ (قلنا) في جوابه (ازالة الملك) التي هي الاعتيق (اقوى من ازالة القيد) التي هي الطلاق فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا وجه للاستعارة) اى لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه السببه وههنا ليس كذلك فلا تجري الاستعارة من الطرفين (واعترض صاحب السلاويج بان الاستعارة قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لقرعة الفرس وبالعكس وتحصل المباشرة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجملة اياه وكون السببه به اقوى في وجه السببه اما يستدعى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك اعلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قل صاحب المنقح في الاستعارة المصريح بها الحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملو من مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد الخلق الاضعف باقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعى ملو والاصغف من جس ملو والاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا لمعرض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجب الماهية لا يختلف بشدة وضمف (ثم اجاب مسلما ذلك بان امتنع الاختلاف انه هو في نساهية حقيقية ووجه السببه انما جعل ذا خلا في مفهوم

الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية
وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشد والضعف فيصح كون
الجماع داخلا في مفهومه مع كونه في احد المفهومين اشد واقل
قد يكون التشبيه مبنا على التسابه وانما يشترط قوة وحده الشبه في بعض
اقسام التشبيه لكن فرقي بين الاستعارة (والمقرر في علم البيان) كانه شبه
الكتب انما هو حال التشبيه للاستعارة (و) كذا (تعتقد) بناء على الاصل
المذكور (اجارة الحر بلفظ البيع) حتى لو قال بعث نفسي ملكا لشهرا
يدرم لعمل كذا يعتقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو
قال بعث منك عبدي وكذا فان لم تذكر المدة يعتقد بيعا وان ذكرت فان
لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي يعتقد اجارة كذا في الاسرار
(بلا عكس) لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا
من ذلك فصح المجاز من طرف السبب لا المسبب (ولما ورد ان اطلاق البيع
وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعث منافع
هذه الدار في هذا الشهر وكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه فقال (وعدم
اعقاده) اي الاجارة (في صورة) اضافته اي العقد (الى المنفعة)
ليس لفساد المجز بل (لانها) اي المنفعة (لا يصلح محلالها) اي لاضافة
العقد اليها لكونها معدومة (وحكمة) اي المجاز (ثبوت ما اراد به) من المعنى
(خاصا كان) المجاز (او عاما دخل فيه) اي في ذلك العام المعنى (الحقيقي)
نحو لا تدخل دار فلان حيث باء اول الملك والعارية والاجارة (اولا)
نحو لا تبعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يصل فيه وهو لا يتاؤل
تغير الخصوص (اعلم انما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاني
الاسود زماة الازيد ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية
كما ذكر في التلويح لم تعرض لذلك النعت (و) حكمه ايضا (حوز بعينها)
اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (من المسمى) وهو المعنى التجاري حيث يقال
بجد ايس باب كما يقبل للرجل السباع ايس باند (اعلم انهم قالوا ان صحة
في معنى الحقبي لندع عن العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل
فيه علامة ككون لافظ مجارا وعدم صحة المجاز علامة كونه حقيقة
وقد ادوا بنفس الامر لان اي رعا يصح لافظ حقيقة كما في قولنا
يس ريد فسان (واعترض عليه بأنه يسكن بالمجاز المستعمل في الخبر

او الا زعم المحموي كالانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفيه
 عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجسائين ولا حقيقة (واحيب عنه
 بانه نفي مفهومه الناطق عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد
 بصحة النفي) اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيه عن افراد المعنى المجزئ
 كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال
 بل الجواب انه ان راد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلما ان الاول
 حزنه والثاني لازم لكن صحة النفي متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان
 وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او الكاتب سلما ان عدم صحة
 النفي متحقق لكن الاول ليس بمنزلة والثاني ليس بلازم نعم يرد اشكال
 قطعيا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعالم في الخاص بمصو صه فانه
 محار مع امتناع سبب معناه الحقيقي عن الخاص (وبخلفها) اي المجاز
 الحقيقة اعلم ان العلماء تفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها
 ثم اختلفوا في ان الحلفية (في حق) التكليم اوفى حق الحكم فقال ابو حنيفة
 رحمه الله تعالى في حق التكليم لا الحكم (لاتهما) اي الحقيقة والمجاز (من اوصاف
 اللفظ) ولابد ان راحي في حق الحلفية ايضا هذا الوصف (فكني صحتها)
 اي الحقيقة (عص) اي من حيث العربية سواء صح معناها او لا ولا بد
 من امكان اصل بالذات وامتناعه بالعرض بخلفه خلفه حتى اذا امتنع
 الاصل بالذات لا يمتنع خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين العموس حيث
 لم نجيب النكرة (وقالا) اي الامام ارجع المجاز الحقيقة (في حق) الحكم
 لانه اي الحكم هو (المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المشتبه دون
 الوسيلة اليه (فسرط صحتها حكم) بخلفها خلفها سبب امتناعها العارضي
 قل في جواب عن قولها التجوز الذي هو (التصرف اللفظي لا يتوقف على)
 صحة (الحكم) واحتماله (كالاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف
 على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته استطالق العا لاتسع مائة وتسعة
 وتسعين انه وقع واحدة ذكره في المتن واجب ما راد على ثلاث باطل حكما
 وان صح تكلم والاستثناء تصرف في التكليم يمنع من الدخول لاقى الحكم
 وانزله تنقضى صحه وكذا تجوز لا كال تصرفا في التكليم صح لانات
 المعنى له روي عنه صح المعنى الحقيقي (فقول المولى الاكبر) اي اميده
 الاكبر (س. م. ه. ه. ي) مراد له المنوة (اصل وهذا نفي) مراد به المنوة

خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح بمسارح الكبر في راديه
 لازم البدوة وهو الحرية من حين الملك فالضرورة (بجمل) ذلك القول
 من المولى (اقرارا) بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل
 ثبوت النوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا (ويعتق)
 العبد (عنده) اى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى قضاء من غيرية لكونه
 متعينا وندهما الاصل ثبوت النوة في الخارج والخلف ثبوت الحرية
 بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لايجمل اقرارا (ولا) يعتق العبد
 (عندهما) اعلم ان اثبوت العتق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى طريقين
 الاول الاستمارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الاى على
 من ايس بان اشتراكهما في لازم مسهور وهو الحرية من حين الملك وهو
 في الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق السبب على المسبب فان النوة
 من اسباب العتق فمن شرط في النسبة ان يكون المعنى الحقيقي سببا
 للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجسمية تمسك
 -ثاني (بملاق) قول المولى امده (يا ابي) حيث لا يقع به العتق (لانه)
 اى البداه (الاسمضار المادى) بصورة الاسم لا بعينه وان لم يكن المعنى
 مطلوبا لم تصح الاستمارة لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب اشتغال
 به لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (ووقعه) اى وقوع العتق (بما حار
 ويا مولاى) مع وجود البداه ههنا ايضا (لكونه) اى لكون كل واحد
 من هذين اللفظين (صريحا فيه) اى في الاعتق اما الاول فلكونه حقيقة
 فيه بلا اشتراك ولا قرينة صارفة واما الثانى فلان لفظ المولى وان كان
 مشتركا احده به المعتق لكن في المبدأ يليق الاهداء المعنى فيعتق بلائية
 لان المشترك المنقترن بقرينة المعينة حكمه حكم الصريح (ولذا) اى وكون
 المجاز خفيا عن الحقيقة بلا نفاق (متنع) انجار (اذا امكنت) الحقيقة
 لان شأن الخلف ان لا يراجح الاصل ولا يدرعه (فاذا تعذر) اى الحقيقة
 بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي بالاعتق كمثل التحل (او هجرت) بان يتركه
 الدس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل التعمدة مالا يتعلق به
 حكمه وان تعيق والمنهورة ما يثبت له الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز
 (عادة او شرعا) فان انه محذور سرطا كما للمحذور عاة (صير اليه) اى
 لي ايجر راعده المراجعة واما التعمدة فكان يقول والله لا آكل من هذه التحلة

او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا اكل
من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار
اليه واما المجهورة عامة فكأن يقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة
الثبوتية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مجهورة عامة حتى
لو وضع القدم بلا دخول لم يحث ذكره قاضيهان بل المراد المعنى المجازي
وهو الدخول حافيا او متعذرا او ركبيا واما المجهورة سرعا فكأن توكل
بالخصومة حيث لا تتراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في لسر ع
بل الجواب مطلقا اقرارا كان وانكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق
او الكل في الجزء (فان قيل الواجب عند تدبر الحقيقة العدول الى اقرب
الجزء كالبحت والمدفوعة لا الى ابعدها كالقرار) قلنا المدافعة هي
عين الخصومة وكذا البحت اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن
حقيقة الحاصل ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل
مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عادت عليه القرينة كما هو الواجب
(لا اذا تعارف المجاز) اي غلب في العامل عند بعض مباح بل وفي تفاهم
عنده مشايخ العراقي وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول
قولنا ما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحم فاكل لحم آدمي او خنزير بحث عنده
لان التامه تقع عليه ويبحث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لجهما
لا يؤكل (واستعملت) الحقيقة في الجملة (خلافا لهما) اعلم ان الحقيقة اذا كانت
مجهورة فالمعامل بالمجاراتة والافان لم يصير المجاز متعارفا بالعمل بالحقيقة
انتهى فان صادرتا مع استعمال الحقيقة فعد العبرة بالحقيقة لان الاصل
لا يترك للضرورة ولا لصورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة
الراجح ساقط بمنزلة المجهور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان الله لا يترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التامه شركا في ترجيح الجمع مع البرهاني واختاره صاحب
التفصيح وهو مذهب مخرج مخرج متعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
لحقيقة مثلا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح
عنده ذلك قول الحقيقة فهو كافي مسئلة اكل الخنطة حيث قالوا
ن هذا اختلاف معنى على اختلافهم في جهة حلفية المجاز فعندهما
لم كانت حلفية في الحكم كان حكم المجاز لعموم حكم الحقيقة اولى

وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى
(وقد يتعذر ان معاً) اي الحقيقة والمجاز والمراد معناهما (ان كان الحكم
بمعناها) فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل
محاز او كناية لتحصيله فاذا تعذر اثباته ايضا يلغى ضرورة (كقوله لا امرأه
هذه بنى هي لا تطلق مطلقا) سواء كانت اكبر سنانته او اصغر معروفة
السبب او محجوراته اما تعذر المعنى الحقيقي وهو السبب اما في الاول فظاهر
واما في الثاني فلان السبب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه ويتى عن
اشتهر منه لانه لما اشتهر من العبر لم يؤثرا قراره في ابطال حق العبر ولا
في حق نفسه فقط بان يثبت منه من عبر ان يتنى عن اشتهر منه لان السرعة
يكذبه لاشتهاره من العبر ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب
الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان
الرجوع عن الاقرار بالسبب صحيح قبل تصديق المقر له انه كما صح الرجوع
عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكيده بقول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او لرد هذا هو
المدكور في الاسرار والاشارات والمبسوء والامام فخر الاسلام وضع
المسئلة في معروفة السبب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى
المجازى وهو الحرمة فلانه ان ثبت فلما ان تكون الحرمة التي هي من لوازم
الابتنية او ان تقطع الحل الثالث بالكاك والاول باطل لانه ماف للنكاح
فاروح لا يملك انائه اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس
من وارء هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل
ان تحريم الذي في وسعه لا يصلح لافطله والذي يصلح اللفظ له ليس
في وسعه فلا يصح منه اثبات تحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا
اني الاكبر او المعروف بسبب لان موجب السوة بعد الثبوت عتق قاطع
لملك كائنا اعتق وان هذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف
الملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور
منه وثبت في وسعه جعل هذا اني محسرا منه اقول ينبغي ان لا تعذر
اي برعد من يقتضي في ايجار باعتدال السسة يكون المعنى الحقيقي سدا
لمعنى المجزى بحسبه كما سبق فيهأمل (ولا يمتنع ان) اي المعنى الحقيقي
ويجربى (مراد من يلعط واحد) لاتراع في جوار استعمال اللفظ في معنى

بجازى يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فجازا يدب
على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
والجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة وبجازا معا
وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد
في اطلاق واحد معناه الحقيقي والجازى معاين يكون كل منهما متعلقا بالحكم
مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويرد السبع والرجل السباع احدهما من حيث انه
نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا لاستعمال بجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فاللفظ بالنظر الى الموضوعين
بغاية المشترك فن جاوز ذلك جاوز هذا كالتأقي ومن لافلا وان امتاعه
انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع من يعتديه والقوم
يسندون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لاحاجة الى ابرادها وردها
(فلا يراد المس بايد وغير الحمر) اورد الاصل المذكور فرعين لانه اما
ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة (في قوله تما لي
اولا مستم النساء) حيث اراد به الوطني مجازا حتى حل للجنب التيم فلا يراد
المس باليد (واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر (في قوله)
عليه الصلاة والسلام (من شرب الخمر فاجلدوه) حيث اراد بها حقيقة
فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخاضة العقل وانما يجب
الحذر في السكر منها بدليل آخر من اجاع اوسنة (فان قيل لم لا يجوز ان
يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطني وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر
العقل فيثبت احكامه في الجميع بطريق عموم المجاز (قلنا لا يتوقف على
التميزية الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم
فخرج عن البحث ثم لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز
اوردنا وحققها فقال (واذا قال) حائفا (لاضع قدمي في دار فلان
انما وقع ذلك) اي فظ لاضع قدمي (على الدخول حائفا) الذي هو
من معناه الحقيقي (و) الدخول (متعلا) وماشيا (وراكبا) الذي هو معناه
المجازي (و) ناه قيم فظ في دار فلان (على الملك) الذي هو معناه الحق في
او (على) حذر وادرية) لتبين معناه المجازي (بعموم البحر) اي
التأقيع بصريق ارسطو معنى محرم طامع مل للمعنى الحقيقي ايضا لاضع

الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة (وهو) أي المعنى المجازي العام في الصورة الأولى (الدخول) مطلقا بدلالة الصرف فكانه قال لا تدخل فيصنث كيف دخل (و) ذلك المعنى في الصورة الثانية (نسبة السكنى) لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي أن الدار لا تعادى ولا تفخر إذا نهى بل لبعض ساكنيها إلا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو طاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له أذ يمكن من السكنى فيها فيصنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك أو غيره لقيام دليل السكنى التقديرى كذا في الحانية والظهيرية لكن ذكر نمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنها لا يصنث لا بقطاع الدية بعمل الغير (و) كذا (إذا قال

عدي كذا يوم قدم فلان أما يصنث) العبد (بالقدم ليلا أو نهارا لأن اليوم في مثله) أي في مثل هذا الكلام ليس بمعنى يباح النهار حتى لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان اتولى من راحف حراما ليلا كان أو نهارا وذلك لأن اليوم اذا تعلق بفعل تمتد فابيض النهار وغير ممتد فمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يمدل فيه إلا عدد تعدده وذلك فيما إذا كان الفعل الذي تعاق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب إلى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معياره غير زائد عليه كصمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فإذا امتد الفعل امتد الطرف ضرورة فيصح حمله على حقيقة وهو النهار والأفلا لأن الممتد لا يكون معيار غيره فلا يصح حمله على ليله الممتد كون مجازا من جنس من اجزاء الزمان لا يعتبر امتدادا صرفا سواء كان من ليل أو نهار (و) كذا ذ (قال الله على كذا ونوى العيين) ونسبته على ستة أوجه لأن القائل إما أن لا يوسى شيئا أو يوسى الذرمعنى العيين أو بدونه أو يوسى العيين مع نوى النذر أو بدونه أو يوسى النذر والعيين جميعا فاشته الأول نذر بالاتفاق والرابع يعين بالاتفاق وفي الأخيرين خلاف والعمد أشار بقوله ونوى العيين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنوى ولابيت فعد ابن يوسف الخامس عيب والسادس نذر وعندهما كلاهما سر ويعين وهما معيان مخفان موجب الأول الوفاء باللتزم والقضاء عنه بعون لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عنه نرت فاختار، والأصح حقيقة في النذر لانه المفهوم صرفا وامة وهذا

لا يتوقف على النية بخلاف اليقين فلما جوز الجمع بينهما لازم ظاهرا تجوز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله (اعمالا) النذر
واليقين (انه) أي هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة لذلك (يقين)
لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل (بوجهه) وقهواه لان النذر ايجاب للمباح
الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب للمباح بوجوب تحريم ضده الذي هو
مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الذي بوجوب المنع عن ضده وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم أي شرع لكم
تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي عليه السلام مارية او المسمل على نفسه
يمينا وهما بمنان الاول ان اليقين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما في
شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
والثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليقين لما توقف على
الارادة وقداريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم
ليس الا بين العلاقة بين اليقين والنذر المجوزة للمجاز واجيب عن الاول
بوجهين الاول انه لما استتمت الصيغة في محل آخر خرجت اليقين عن
ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المجهورة فلا يثبت من غيرية
والثاني ان تحريم ترك المذكور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الان كونه يمينيا يتوقف على القصد لان السارع لم يجعله يمينيا الا عند
القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم يقصد
واجيب عن الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام معناه الحقيقي
وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل ظاهر
عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له
صلاحية ان يكون يمينيا عند النية فلا يكون الا نذرا انظرا الى الصيغة
ويمينا انظرا الى المعنى وهو ايجاب كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار
الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة وبيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه
احكام البيع وكالاتا فانه قد فتح نظرنا الى اللفظ وبيع نظرنا الى المعنى حتى تراعى
فيها احكامها فكذلك ههنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصح وجب عليه
انقضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار ان يمين سلتا انهما مرادان لكن لانسب
انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكتابة وهو لا ينافي ارادة
الحقيقة ولا يفهم منه هذا لا ارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي

والمجازي لا الحقيقي والمعنى منه (فان قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى) ايجب بالمتن كيف وقد قال العلامة التقي في الكافي فيمن قال لله على الميثى الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون النادر في الكمية او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذا لاحرام باحد التسمين لا يكون بلامشئ فكان من لوازم الاحرام وذكرنا لازم واردة المزموم كناية (ثم شرط صحته) في المجاز (قر بنتمعها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط صحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخله في مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسنا) نحو لا يأكل من هذه الثغلة (او عقلا) فهو واستغنى عن استغنيت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظهريه (او عامة) كافي بين انقور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال لزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على القور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مضيقا (او شرعا) كافي لتوكيل باخصومة وقد سبق (وهي) اي القرينة هذا تقسيم للقراءة بوجه آخر (اما خارجة عن التكليم والكلام) اي لا تكون امرا في التكليم وصفة ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال في عين القور) فانها ليست صفة للتكليم ولا من جنس الكلام (او امر في التكليم كقوله تعالى واستغنى) اي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الله فان كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل على انه لا يأمر ابليس بغواية عبده فهو مجز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعل لاقاة ان الايجاب يقتضي نكاح الامور من الفعل وقدرته عليه (او امر) في الكلام فاما ذلك الامر (زيادة معناه) اي معنى ذلك الكلام (في بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة يست في البواقي كما اختلف لا يأكل كل كهيئة لا يقع على المنب زيادة خصوصية فيه (او نقصانه) اي نقصان معنى ذلك الكلام (فيه) اي في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصانه اي في البواقي كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على مكتوب فان المنك فيه ناقص (واما محل الكلام) اي مضمونه وفعواه عطف على قوله فما زيادة معناه (كقوله عليه الصلوة والسلام

(انما الاعمال بالنيات و رفع من امتى الخطأ والسيان) فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية والخطاء والسيان يقعان هنا والنبي عليه الصلوة والسلام معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والسيان من قبيل قوله تعالى واستل القرية والحكم وما في معناه كالآثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المكتوبة في النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاسائة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال والامر اله على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا يجوز اراדתها مجعيا اما عندنا فان المشترك لا عموم له وام عند الشافعي فلان مل هذا المجاز عند من قبل مقتضى ولا عموم له بالاتفاق صريح في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهم فحمله الشافعي رحمة الله عليه على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على التي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل على ان اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى ان صناعته بدلالة لآثره هذا تندر العمل بدلالة المطابقة تعيين الفعل بدلالة لا ترم قليلا ثم قد يدل الساقى انه اذا كان اللفظ قد دل على ان العمل وعدمه يجب عند تندر حل لآفه على حقيقة حمله على اقرب انجازات شبهة به ولا يجب ان منسابة الفعل الذى ليس بصحيح ولا كمال للفعل فهو كمن منسابة لفعل الذى في منه احد الامرين دون الآخر له فكما انجل عليه اوف وحله بوجهة رحمة الله عليه على الاول لوجهين الاول ان نواب ثبت اتفاق في الاحكام شبهة في انهم من نبي كل فعل كان متحقق بوجوده هو في فاشه وحدواه ولا فائدة لهم من موب دوارد محبة في يرمعوه المشترك وانجز الى نه وحل على موب كان يقى على عومه ذلواوب بدون السية صلا يخراف محبة به قد يكون دون سية كاسبع والمكاح ذوقيل هذا مشترك بمره نه ردهم من تخصيصه بالافعال في هي محل موب قد محبة به موب رداثر لا محبة به فلاف ارادتهم

جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل الدع وقبره وكذا الحكم المقدر
في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المؤاخذة الآخر وية والعقوبة
الديوية فلا يجوز ارادتها جميعا لماسبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد
الثاني والالزم العموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط
النية في الوضوء وبأثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى
عدم فساد الصوم بالاكل مخفيا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم
هذا المقام حتى يتخلص عن السيه والاوهام (قيلو) من هذا القبيل
(مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اى كل ما ضيف فيه الحرمة
الى امين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والحنزير فان بعض العلماء
على انه محاذ من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من
حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة
لان المحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذى
عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوطان نوع يكون منشأ حرمة
حين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع
يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك بل بل يكون ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل
في الجملة بن يأكله مالكة او يأذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد يخرج عن
قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم قابلية محله فى الحرام لعينه
المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ثم صار
افعل ممنوعاً ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل
دلالة على انه غير صالح للفعل - سرطاحى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك
من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لم فى ذلك
من قووات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام
لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف
او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمناه ان الميتة منشأ لم
اكلها فاذا قلنا خبر الغير حرام فمناه ارادته حرام باحد الاعتبارين (ثم)
الحقيقة لما كانت اصلاً لا يمدل عنه الا لداع اراد ان يبينه فقال (الدعى
ايه) اى المجز (اما) لفظى وهو (اختصاص لفظه بامذوبة) فان لفظ
الحقيقة قد يكون وحشياً بغير الطبع عنه كلفظ الحقيقة مثلاً ولفظ المجاز

وهو الداهية هذب لاسافر فيه (أو الوزن) عطف على المذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (أو المحسنات البدعية) من المقابلة والطائفة والتجسيم والترصيع وغير ذلك فان كلامها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (أو اما) معنى وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم (أو التحقير) كاستعارة الهج وهو الذباب الضعيف للجاهل (أو الترغيب) كاستعارة ماء الحياة ليعنى المشروبات لترغيب السامع (أو التثفير) كاستعارة السم ليعنى المطعومات لتثفير السامع (أو زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ايقن في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر المروم ينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم المألوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (أو نطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك. موجه الذهب فمع فيه بحر موقد فيغيد لذة تحفيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة الفهم (أو مطابقة تمام المراد) وهو الخاصية والمزية التي تقاد بالكلال وتمام المراد كيفية افادته بقرأكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والاختفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم باوضح وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالة تعقيدية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد وتادبة المعنى بين عبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز. زلتيسر ذلك ❦ تذيب ❦ قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلائلها على معان بعضها حقيقة وبعضها محاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تعظييا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (انه صفة) سميت بها لان وضعها لمعان تتغير بها من حروف المباني التي سميت بكلمة عليها وركبت معها فاهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستهزام والبداء فهي من حروف المعاني والافههي من حروف المباني (فاواو لمصنق لجمع) اي جمع الامر من وتسركمهما في الثبوت مثل قام زيد وقد عمرو

اوقى حكم فهو قاصد وعمر اوقى ذات فهو قاصد وقصد زيد (بلا) دلالة على
 (مقارنة) اى اجتماع الموقوف مع الموقوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك
 ونسب الى الامامين (ولا) دلالة على (ترتيب) اى تأخر ما بعدها عن ما قبلها
 في زمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى
 واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله
 (لنقل) من ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه
 سيويه في حجة عشر موضعين كتابه واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء)
 اى استقراء موارد الاستعمال فانما نجد ما مستعمله في مواضع لا يصح فيها
 الترتيب او المقارنة والاصل في اطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب
 او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه
 للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموطوءة
 ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال (فوقوع
 الثلث عندهما) اذ قيل (لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
 وطالق ليس ادلالته على المقارنة) بل (لان زمانه) اى زمان وقوع الطلاق
 هو (زمان وجود الشرط) ولا تفرق في ذلك الزمان (و) انما (التفريق
 في ازمة التعليق لا) في ازمة (التطبيق) حتى يتعدد الطلاق بفرقة
 ازمة التطبيق فان الترتيب انما هو في التكلم لافي صيرورة اللفظ تطليقا
 (كما اذا كررت الشرطية) بانية لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
 ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم اجزئة)
 بان لا يغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع
 اثنتان قاله اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة
 (ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع
 الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع
 الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس ادلالته على الترتيب بل (لان
 الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع
 (كما تعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت
 طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله
 وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد
 تميق الاولى والثالثة بعدها فاذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل

ان يقرب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالسرط
 كما انجز عند وقوعه وفي النجس تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة
 المحل فكذا المعلق اذا وقع (بخلاف) صورة (التكرار) التي اوردها
 مقبلا عليها فكل واحد من الاحزنة يتعلق بالسرط بلا واسطة الاخر في
 هذه الصورة واما في محل النزاع فينطبق الثاني بواسطة الاول والثالث
 بواسطة الثاني كما في فافزقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل
 يتعلق بالسرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على
 الآخر فلا يكون فيه تماق في التعليق حتى يلزم تماق في الوقوع (وهي)
 اي الواو اذا دخلت بين الشئين فلما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل
 ان يقع خبر المبدأ اوجزاء لسرط اوصفة لموصوف او نحو ذلك (فتفيد)
 الواو حينئذ (الجمع) بهما (في) ذلك (التعليق) فقوله ان دخلت هذه
 الدار فانت طلق وطابق وطابق بعد قوله كل حلفت بطلاقك فانت طلق
 بين واحدة وانما تقع طبقة واحدة اتفاقا لا تكرار السرط ليكون حلفين
 فيقع ثمان معترضى كما وكذا است طابق ان دخلت هذه الدار وان دخلت
 هذه فمعه واحدة وان دخلت هما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد
 الواو حينئذ الجمع بين ذيك الشئين (في المصطلح) اي حصول مغزى هما
 في الواقع فقط الا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما
 افادت ذات الاول لا احتمال الرجوع والاصرار من الاول نحو ان دخلت
 الدار فانت طلق وان دخلت الدار فانت طلاق حيث يقع ثمان اذا دخلتها
 (واما رد) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس
 (في القرأت) ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طلاق ثلثا وهذه
 طلاق ثمانية واحدة لانه اوقصد الثلث لم يذكر طلاق الثاني وعلى
 هذا فتمس (واستدرك) الواو (للحال) لان الواو يطلق الجمع والاجتماع
 الذي بين السدل وذيهما من محتملاته فيصور استمررتها بمعنى الحال عند الاحتياج
 (كما الى اقنوت حرف لا يمتنع قبل الاداء) لان الواو للحال اذا لوجه
 للمعطف هه لان النجس لولى فعنية طلبية والثانية اسمية خبرية وبتهما
 كان لا قصع ولا حوال مسروط لكونها مقيدة كاسرط فتعلق الحرفة
 بعدد كما في قوله ن دخلت الدار راضية فانت طلاق الطلاق
 يركوب تعنه بحدوث فصار كما قل ان ادبت الى اما دبت حر (فان
 قيل مذكر عكس يقتضيه ذلك الكلام فب الواو لما دخلت في ت

حراقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون ساقطة عليه لوجوب
 تقدم الشرط على المرسوم فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في الخال
 قلنا اولاه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفاء وانما محل
 عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح
 منه التجزئ وايضا في وسع التكلم بتعريف الاداء فكيف يصح تعليقه ولما
 لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالمعطف ايضا حل على القلب الذي
 هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر
 بدلالة مقصود التكلم فاحدث حكمه فغنى الكلام أد الى الفاء تصرحرا
 فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة (و'افاء للتعقيب) اى لافاة كون
 ما بعده بعد ما قبله بغير هذه قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء بالاتباع
 والمعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعزى عن الاتباع بوجد وقد يكون
 الاتباع متجزئا من المعطف كما في جواب الشرط بالفاء (في) قوله
 (ان دخلت هذه) الدار (فهذه لا يبحث بترك) دخول (احديهما
 ولا تقدم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (تأخيرها) اى
 نية عن الاولى (معلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقب الاولى
 بالامهله (وتدخل الحكيم المعلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم المعلة
 اثرته عليها نحو جاء الستاء فتأهب (ف قوله فهو حر في جواب) من قال
 (بعث منك هذا البديكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية
 بحرف الفاء عقب الايجاب وهى للقرين ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
 ثبوت قبول فثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او هو حر
 حيث لا يكون قبول لا يسع اعمه ما يوجب التعقيب فبقى محتملا له رد الايجاب
 بان جعل احبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب واقول البيع بان جعل
 انشاء الحرية في الحل فلا يثبت القول بالسك ويسمى هذا فاء التفريع
 واسمى (وقد تدخل) الفاء (العمل اذا دامت) تلك العمل فانها اذا كانت
 دامة كانت في حالة "دوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم
 ايسر فقد انك الموت فان الموت بعد ابتداء الايسار باق ويسمى هذا
 فاء لتعليل لانها بمعنى لانه (في قوله ادالى الفاء فأت حر يعتق حالا) لان معناه
 ادلى لك حروا واما ان يحمل على تعيق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء
 بتقدير ان ادست الى افاء فأت حر لان الاصح خلاف الاصل فلا يصار اليه

بلا ضرورة (فان قيل دخول الفاء على اللام ايضا خلاف الاصل) قلنا
 فيما ذهبنا على بحقيقة الفاء من وجه لان العلم لما كانت مستدامة يحصل
 الترتيب فكان اولى من الامتار (وفيه بحث لان الاصهار وان كان خلاف
 الاصل الا ان فيه عللا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى
 فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقل عند التلقط به لم يعمد
 مع الماخى فهو اني اكرمك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهى اعم
 من الماضى اولى (وتستعار) الفاء (لواو في) قوله لفلان (على درهم قدرهم)
 حتى يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين الميزين حقيقة
 بل بين الفطين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب
 فيصل الفاء مجازا عن الواو لشاركتها في نفس المطف ويجوز ان يصرف
 الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخي) وهو
 ان تكون بين المطفوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابن حنيفة (في التكلم)
 ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا يكمل التراخي
 اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون
 وجوده لانهما دخلتا في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وهندما
 في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا
 والمطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مرافا لحق
 اللفظ قلنا ليس المراد انه تراخي اللفظ بل تراخي الحكم الحاصل صد تراخي
 اللفظ وصحة المطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى
 تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعل الاتصال الصوري للسروط
 في المطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق به الاول
 (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
 الدار نزل الاول) لعدم تعليقه بالشرط الاتي لانه كالمفصل عنه صورة
 (وانما الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعليق
 الاول) وقادته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط بقع الطلاق (ونزل الثاني)
 في الحد لعدم تعليقه بالشرط كانه قل ان دخلت الدار فانت طالق فسكت
 ثم قال انت طالق (ولما اثبت) لعدم المحل (فان قيل ينبغي ان يلتزم الثاني
 ايضا لان تراخي لما اصبر في الفصح صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون
 خيرا بلا ممتنع فيعبر ضرورة) قلنا انه بلغنا ما عرفت ان صحة المطف

مبنية على الاتصال بصورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الآتي ما تم به الأول
 (وفي حق (الموطوءة ان آخر) الشرط (نزل الأول والثاني) في الحال
 لعدم تطبيقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
 الدار ولما كانت موطوءة كانت محللا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقر به
 بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الأول) لاتصاله به (ونزل الثاني)
 أي الثاني والثالث لوجود المحل (وقال) الجمل المذكورة (يتعلقن جميعا)
 بالشرط (وتنزل بالترتيب) عند وجود الشرط في الصور كلها لان
 ثم للمطوف ان يتراسخ في الحكم فلو جود المطوف يتعلق الكل بالشرط ولو جود
 التراسخ حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة تقع
 الثالث والافتقار واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل (ويستعار) ثم (لواو
 بجامع كونهما) للمطوف (كقوله عليه الصلوة والسلام) من حلف على عين
 ورأى غير هاهنا منها (فليكفر عن يمينه ثم يأت) بالذي هو خير وانما جعلناه
 عليه علا بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم
 في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه
 الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا
 في الاسرار ولو صححت لكانت ثم يعمى الواو مجازا لانا لو علمنا بحقيقته لا يمكن
 العمل بحقيقته الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالايجاب فحين المجاز
 في ثم دون الامر بتحقيقا للغو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيقوله
 (ويل للاضراب عما قلناه) أي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض
 لغيره واثبتناه واذا انضم اليه لاصار نصا في نفيه فهو جاني زيد لادل عمرو
 كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله (واثبت
 ما بعده على) سبيل (التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به
 ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وايضا وثبت الثاني
 تدارك لما وقع اولامن الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكام او يتأويل
 ثم الاصرار انما يصح اذا احتمل المصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار
 دون الانشاء لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب
 التقيص فانه لتدارك الضط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى
 بنفط بقرانه في الوجود فكما يتلفظ بوجود فلا يمكن اعداده حين هو موجود
 (قوله) استطاع واحدة بل تميز تطلق الموطوءة ثلاثا لانها يمكن

ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخير ان ابقاء الحمل (بخلاف) قوله
 (له على درهم بل درهمان) فانه يلزم درهمان استحصانا لان المراد بمثل هذا
 الكلام مائة التدارك بنى انفراد ما قرره اولاً بنى اصله كيف واصله داخل
 في الثاني ووضح التدارك بنى اصله لاجتماع النفي والاثبات في شيء واحد
 فكأنه قاله على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر
 كما قال سني ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اي التدارك وهو رفع
 التوهم الناشئ عن الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عجزوا اذا توجه
 المخاطب عدم مجيء عجزوا ايضا لمخالطة بينهما (بعد النفي ان دخلت المفرد)
 فانها لما وضعت للاستدراك وجب مضارة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها
 مفرد وهو لا يمحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا لفصل المضارة (ويجب
 اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظيا نحو جاءني زيد لكن عجزوا ولم يجيء
 او معنى نحو سافر زيد لكن عجزوا وحاضر (ان دخلت الجملة) لاحت لـ كل
 من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه بالاستدراك
 ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اي انتظامه بان يصلح
 ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقتين الاولى ان يتحقق بين اجزاء
 الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل اثبات
 غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما (كلك) اي كقوله لك ا على الف
 قرض فقال (القرره) لا لكن غضب (فان الكلام لما اتسق صح الوصل
 بلكن وجعل على الخطاء في السبب لا الواجب ففي القرض واثبت الغضب
 (فلولاه) اي نولا الاتساق بان يفوت احدا الامر بن المذكورين ولا يصلح
 ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما مستأنفا لا متعلقا
 له بما قبله (كقول المولى لأمته تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لاجبر النكاح
 لكن اجبره بما شئت) لانه في اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته
 بمائة او مائتين وانما يكون منسقا لوقال لا اجبره بمائة لكن اجبره
 بمائين ليكون التدارك في قدر المهر لاصل النكاح هذا هو الموافق
 رواه ابن ابي عمير وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قبل
 لا اجبر النكاح بمائة لكن اجبره بمائين كان كلاما غير متسق لما فيه
 من نفي فعل واثباته بعينه وحين اضطرر عليه بعض الافاضل بان النفي
 في الكلام المنقيد راجع الى المنقيد ولا يلزم " ثبت في ذكر المنقيد "

اجاب عنه بالنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم
 المبت لولم يحد الاحتراز عن مقيد آخر (اقول فيه بحث اما اولاً فلان
 كون النفي راجعاً الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد بنقل آفة العربة
 حتى صرح به الشيخ عبدالقاهر في مواضع من دلائل الانحياز برجوع
 النفي الى القيد مطلقاً فلا وجه لنتعه (واما ثانياً فلان رجوع النفي الى القيد
 رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الإطلاق
 ولا يدعي احداً رجوعه الى مجرد القيد بل وبما يدعي دلالة على ثبوت
 الاصل مقيد بقيد آخر (واما ثالثاً فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر
 لم يكن الفعل المنفي عن المبت فيما نحن فيه وقد قال لمسا فيه من نفي فعل
 واثباته بعينه فالاولى في الاعراض ان يقال ابتداء لانسل ان قوله لا اجبره
 بما ثمة لكن اجبره بما شئت يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متناقض
 بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر (واولاً حذماً فوقه) اي ما فوق الواحد
 بمعنى الواحد وهو شيئان فضا حد الاختيرت هذه العبارة للاختصار (فيوجب
 الشك في الاخبار) بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام الالفهام فلا ياسبه
 الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار
 فان الاخبار بمعنى احد الشخصين يكون غالباً لشك المتكلم فيه بان يعلم
 ان الجس في احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له
 في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل * وانا واياكم لعلى هدى
 او في ضلال بين * وبالجمله الاخبار باليه لا يخلون من فرض الا ان المتبادر
 منه لي الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بمضمهر الى انه لا شك والظاهر
 انه لا نزاع لانه لم يريدوا التبادر المذهن اليه عند الإطلاق وما ذكره
 من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم بوضع
 للتشكيك والافالشك ايضاً بمعنى قصد افهامه بان يخطر المتكلم المحاطب
 بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك
 او التسيك لانها لا ثابت الحكم ابتداء (و) لهذا توجب او (التغيير في الانشاء)
 وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالخبر كما في قوله
 تعالى (فكفره اضعاف عشرة مائة) الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفر
 باحد هذه الامور وسيجيء الفرق بينه وبين ادباجة (في) قوله (هذا
 حراً وهذا بجمه) اي جمع هذا القول وهو عليه لقوله لا يفتق ويوجب

قدمت عليهما (جهتهما) أي جهتي الأخبار والانشاء فانه اخبار لغة
 وهو ظاهر وانشاء شرطا وعرضا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ
 فلو كان خبرا محضاً لكان كذباً فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا
 الكلام بطريق الاقتضاء فصحها لدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء
 شرطا وعرضا واخبارا حقيقة ولغة فلهذه الاخبارية (لا يتقيد البعد
 في الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة
 الانشائية (بوجوب ولاية تعيين) يبر عنها بالتصير فانه مخصوص بالانشاء كما
 سبق (بجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هاتين (الجهتين)
 المذكورتين (فشرط) لجهة انشائه (صلاحية الحمل عند البيان) حتى
 اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق (و) لجهة اخباريته (صح
 الجبر عليه أي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشآت بخلاف الاخبارات
 كما اذا اقر بالجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قبل ان البيان انشاء من
 وجه اخبار من وجه (ولذا) أي ولكون اول احد الامرين فصاعدا
 الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذن ههنا نساء النسك
 في الخبر والتخير في الانشاء (ابطلا) أي أبو يوسف ومحمد رجحاهما لله تعالى
 قول المولى (هذا حر او هذا امده ودابته) وجملاء او لا يثبت به العتق
 لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالخيرية هذا هو الملة الصحيحة لاما قال
 صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما
 وهو غير صالح للعق لما يرد عليه ان يحب العتق انما هو على ما يصدق
 عليه انه احد الشئين لاعلى المفهوم العام اذا احكامك تتعلق بالذوات
 لا باللفوهومات (وان صحح) أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا القول (بان
 جملة مجازا عن المعين) لان خلفية المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي
 لتحمل التبيين حتى يلزمه في العبدین وبتعيين يموت احدهما او يبيعه والعمل
 بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمة كالوصفية لمي وميت (وفي)
 قوله لعبيده الثلاثة (هذا حرا وهذا وهذا) عطف للثاني باو واتسالت
 باو و (يعتق الثالث) في الحال (و يخير في الاولين) لان سوق الكلام
 لا يجاب العتق في احد الاولين وتشر بك الثالث له فيما سبق له الكلام
 (كاحدهما حر وهذا) فالمعصوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام
 لا احد المذكورين بالتعيين وقبل لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار

بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة
 الجمع بالثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا
 او هذا وهذا فانه يحتم بالاول او بالاخيرين جمعا لا بالثاني وحده
 او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول
 احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور
 في المخطوف عليه لفظ حر لاحران فتقديره في المخطوف اولى والثاني
 ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان
 الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التغير بين الاول والثاني
 بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول
 بمجاوز تقدير مغير لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر
 وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التثنية كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل
 يوجه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حيث لا يكتفى احدهما
 واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يكتفى في احد
 شق التثنية فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد
 الاتباع في الثالث في الحال لان ايراد الخبر بالذكر ولو تقديرا اشارة افراده
 بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني بان مغيرة الثالث تتوقف على عطفه
 على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه مخطوف
 على الاول ومغيرة قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (في) سياق
 (التي) وما بعدهما كانهي (لفظا) فهو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا
 ولا ذاك وهو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيمتثل
 بان لا يطعهما اصلا لان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى) بان يقع
 في اليقين المتيقن نحو ان قلت هذا او هذا بمعنى لا اقل شيئا منهما اوفي
 الاستفهام الانكاري نحو اقلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما
 والسري في اداةها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانشاء
 الواحد اليهم لا يتصور الا بانشاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما
 او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق التثنية فيمضى كذا ما جاءني
 زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احدهما بخلاف الواو فانها في العموم حتى
 اذا قال لا اقل هذا او هذا يحتم بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
 يحتم بفعله لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحتم بالبعض

(القرينة) حاية او مقالية تمنع كلة او عن حملها على العموم وتدل على انها لا يقع احد التفسيرين فحينئذ تفيد عدم التمول (قال صاحب التلويح في مثله كما ذهب اليه صاحب الكشف في قوله تعالى ﴿يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا﴾ انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحصله على عموم النبي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان اوفي الآية في سياق النبي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون اودخلت على النبي فاطادت ايقاع احد التفسيرين لاجرومه والتعدي لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فهو هو ما مر طاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد دلي معرد حتى ان النبي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولا تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشف ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامر من على الآخر باووم ساطع عليه اني مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف بوبي امر على شي امر كما تقول لم يكن آمنت او لم تكن كسبت وهنا قد تعدد الاول والثاني في التفسيرين الثاني تلخيصه العموم انه هو في بي النصف باولافي عطف انني به وقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه (واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يعمل الله نورا اغلغله من نور ﴿وقد سبق لي في كلام الفاضل بمحتمل الاول ان صاحب الكشاف بعد ما حل قوله وكسبت عطف على آمنت لاوجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تسويه لكلامه لا توجيه لمراده (وانني فلان كسبت عطف على آمنت لا في كون كسبت خبرا لم تكن المحذوف حتى يكون لاول بد على امره واني به على التحقيق

لما عرفت ان كسبت مع كونه خيرا لم تكن المحذوف معطوفا على آمنت
 غلبتا مل (وحكمه او حكمك) حكم (الواو) فانها بنى الشمول لانها الصمع
 ونفى الجموع بجواز ان يكون بنى واحد الا ان مل قرينة حائية او مقالية
 على انها الشمول النفي نحو لا تركب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة
 المؤكدة للنفي مثل ما جاني زيد ولا عمر والاصل ان او اذا وقعت في سياق
 النفي وخذت عن القرينة تحمل على شمول النفي والافعلي نفي الشمول والواو
 باله كس (وقد تكون) او (للاباحة) كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل
 قولنا اقبل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع
 بينهما ويسمى اباحة (فهو جالس الفقههاء او المحدثين) وتارة في طلبه
 مع امتناع الجمع ويسمى تخيير اقول به مع عبدي هذا او ذاك والاباحة
 والتخيير قديضا فان الى صيغة الامر وقديضا فان الى كلمة او وقد عرفت
 انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن (فان قيل
 قد لا يمنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة) قلنا المراد امتناع الجمع
 من حيث الامتثال بالامر (ففي امر الوحوب لا يكون الامتثال الا باحدهما
 وليس جمع الجمع مع من حيث الامتثال به بل بلاباحة الاصلية حتى لو لم يكن
 به جبر كما اذا قال بعبدي هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقديفرق
 بينهما بانه لا يجب في الاباحة الايمان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل
 فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بعبدي هذا
 او ذاك يمنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان
 الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جار الجمع
 بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون او لا لعطف
 بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع
 منصوب ولم يكر قبلها مضارع كذلك بل فعل متديكون كاعام في كل زمان
 ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمنع من العطف اما لفظي او معنوي
 الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء) او يتوب عليهم او يمتد بهم (و)
 على حد اقل بل اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم
 شيء حتى تقع توبتهم او تمتد بهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز
 وتحرير ان يمدو عليهم باهلا لا يحتمل الامتداد فحمل على الفاية (و) الثاني
 (بحولهم لمك او تعطيني حتى) فان المقصود وهو كون لازم لاجل

أو تعينه أن حروف الاستثناء تقتضي أن يكون هنا مستثنى منه وحروف الجر تقتضي أن يكون ذلك غير الالصاق أما يكون بين شيئين ملتصقين فلا بد أن يكون المستثنى غير الالصاق فيكون مستثنى منه كذلك فاضرب مصدر الفعل المذكور إذا دل على غير، ثم غير المفوز إذا قدر مفوزا أن كان ذلك سرا يسمى متعنى وإن كان لغة يسمى محذوفا وانفرد بينهما أن المحذوف قبل العوالم دون المتعنى كما سيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى وههنا المصدر ثبت تقديره لغة لا شرعا فيم وقوعه في سياق الشرط فإنه في حكم النفي فصح الاستثناء؟

الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستمر لما يحتله وهو الغاية أو الاستثناء لأن تناول أحد المذكورين يقتضي نهائى احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمل الكلام لاحتمال صدره الامتناد وشمول الاوقات فوجب اضممار ان اما حرف الجر او ليكون المستثنى مصدر امتنالا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدوره ومنه قول امرئ القيس * بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وابن انا للاحقان قبصرا * فقلت له لا بك حينك انما * فحاول ملكا او نموت فتعذرا (و) قد يكون او (بمعنى بل) كقوله تعالى (فهى كالجمارة او اشدقوة) اى بل اشدقوة قيل (وعليه) (قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك لما كان اوفى الانشاء للخصير ثبت التحجير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض * فاجاب بعض ائمتنا بأنه تعالى ذكر الاجزئة مقابلة لانواع الجنابة والجزاء * كإيراد ابدال الجنابة وبتقصص ما تنقصها * وجزاء سبعة سبعة مثلها * فلا يليق مقابلة اخفض الجنابة بأخف الجزاء * ولا العكس فلا يجوز العمل بالتحجير الظاهر من الآية فوزعت الجنة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنابة المتفاوتة المعلومه عادة حسب ما تقتضيه المناسبة فاقبل جزاؤه القتل والقتل والخذ جزاؤه الصلب والخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والحويف جزؤه النفي اى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا الشأن واجب بمضمونهما في المتن قال سمس الائمة بعدما ذكر الجواب الاول (وقيل ان لوهنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اغتصبوا ربة بقتل النفس واخذوا مال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان حاط ان الكلامين وجملهما جوابا واحدا كما فمله البعض ايس كما ينبغي (اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا لملطفه كما يسمى فلاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اى من الحروف (حروف الجر) وجه تسمية مشهورة (قائمه للالصاق) وهو تعيق السى باخو وايصاله اليه مثل مررت بزيد اى الصقت مرورى يمكن بلا بسه زيد (فلا يخرج) اى اذا كانت الياء للالصاق (فقول انولى) لبعده لا يخرج (الابدى) يوجب لكل خروج اذا لانه استثناء * مفرغ ومناه

لا يخرج خروجاً الاخرى باذني والذكاة في سياق الثاني ثم فاذا اخرج
 منها بعض بقي ماعده على الدم (لا) قوله لا يخرج (الا ان اذنك) فانه
 لا يوجب لكل خروج اذا اذلا يمكن حله على حقيقة الاستثناء لان الاذن
 ليس من جنس الخروج فحصل على الفاية مناسبة بينهما فان الفاية قصر
 لا امتداد المتغاير بيان لانها كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان
 لانها حكمه وايضا كل منهما اخرج بعض ما يتناول الصدريكون منها
 لا يخرج الى ان اذنك فيكون الخروج ممنوعاً الى وقت وجود الاذن فاذا
 وجد مرة ارتفع النع (فان قيل المصدر قد يقع حين السعة الكلام تقول
 آتيك خوفك النجم اى وقت خوفه فيكون تقديره لا يخرج وقتا الا وقت
 اذني فيجب لكل خروج اذن (اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يثبت
 ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يثبت فلا يثبت
 بانك واعترض عليه بان هناك وجهان لنا يقتضي وجوب الاذن لكل
 خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الابان اذن فيصير بمنزلة الا
 باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين
 يبقى هذا الوجه سالماً عن المعارض ضرورة ورد بان قولنا الاخرى باذني
 كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخرى ان اذنك فانه محتمل لا يعرف له
 استعماله (والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض
 المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجها حتى اذا قدر هكذا لا يخرج
 الاخرى باذني اذنك لا يبقى اختلال اصلاً فالصواب في الرد ان
 يقال انهم صرحوا بانه لا حجة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب
 آية وفي آخر آيات او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا تترك الآية
 الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارض الآيات فثبت الآية
 الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث (والاستعانة) اى
 طلب المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم (وقيل انها راجعة الى الالتصاق
 بمعنى انك الصفت التكاية بالقلم (تدخل) اى اذا كانت الباء للاستعانة
 تدخل (الوسائل) اذ بها يستعان على المقاصد (كالإيمان) في البوع
 فان المقصود الاصل من الباعية هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والثمن
 وسيلة اليه لانه في الغالب من النفود التي لا يتفزع بها بالذات بل بواسطة التوصل
 الى ما في المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع لخدمة البيع لا وجود

٢ لان الشرط غنوم
 الصدر وقد وجد
 فالصدر واجب المظهر
 في جميع الخروجات
 باذن او بغيره ولو اقتصر
 فاذا استثنى خروجها
 موصوفاً بالاذن يبقى
 الباقي تحت المظهر
 على عمومه

اننى فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثان (فبت) اى قول لبائع
 بعت هذا البعد مكر (من الخنطة مثلا) بيع) والبد مدع والكر بمن فبت
 في لزمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الخنطة (بهذا) البعد (س) والبعد
 رأس المال والكر مبلغ فيه (فبراى سر اطله) من التأجيل و بيان القدر
 والجسي والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ما يتوقف عليه
 السلم و يجب تقديمه عليه (و) براى (لوازمه) التأخرة عنه كعدم ٣ جواز
 الاستبدال في الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تقرىع ثلث على
 دخول الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفضل (كالآلة) اى كما
 لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل في الباء ان يدخل على الوسائل
 والآلات فهو مسمت الحائط يدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة لكونها غير
 مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوصل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل
 لكون ٨ المقصود شبه المحل الذي من شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء لآلة التي
 من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (في مسح الرأس) كما ذهب
 اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوله تعالى * وامهوا رؤسكم * ولا ورد على
 قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباقى التيم قد دخلت المحل وقد
 وجب استيعابه اجل بقوله (واما وجوبه) اى وجوب الاستيعاب (في التيم
 ان مسح) انه قال ذلك لم يقل انه لا يجب مسح ذائب الشعور الخفيفة بالتراب
 في الوجه كالسحبة الخفيفة ولان مسح الاكثر يكون في رواية المسح في مسحه
 مسح احف والرأس في الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام اعمار رضى الله
 تعالى عنه يكفيك ضربين ضربا للوجه وضربا للذراعين فان الوجه اوسع
 لكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اى التيم (خلف عن المستوعب)
 وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف
 لان الخلف لا يخاف الاصل اصلا (و) لان المسح بالصعيد في الوضوء ين
 فائمه مقدم الوطائف الائمة وانما انصفت للتحفيف ولا شك (ان كل تصفيف
 يقتضى بقاء الباقي على ما كان عليه) من الوصف كصلوة سافر وعدة الاماء
 وحدود البعد وهو ذلك (وعلى الاستعلاء) صورة نحو رك على الفرس
 او معى ٩ فهو تأمر عليه ولان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال ركبه
 دى (تستعمل) على (لواجوب) بالوضع السرى (فعلى) اى اذا كان
 على الواجب شرعا فعول المراء لان على الف (دى) لاوديمة (لا اذا

٣ بخلاف الصورة
 الاولى فانه يجوز
 التصرف في الكر
 فيها قبل القبض
 بالاستبدال كما في سائر
 الاثان عند

٨ مثلا اذا قيل مسمت
 الحائط يدي يجب
 ان يكون الحائط
 مستوعبا باليد
 واذا قيل مسمت يدي
 بالسطح لا يجب
 استيعاب الحائط
 بالسطح عند

٩ صار اميرا علينا
 فان لا مبرر علموا
 وارتقا على غيره عند

اوصل به) اى بقوله على الف قوله (وديمة) قصم على وجوب الحفظ
 ترجيحاً للمقتضى على الموجب لكون اللفظ محكما وهو قوله وديمة (ثم) لان
 الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه تستعمل (في الشرط) اى
 فى معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطاً لقبلها فهو قوله تعالى (بما ينكح
 على ارايسمركى بالله شيئاً) اى بشرط عدم الاسرار (فان قيل لاخفاء
 فى انبائها صلة للبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف يكون للشرط (قلنا)
 كونها صلة للبايعة لا يابى فى شرطية مدخولها للبايعة لتوقفها عليه (ثم)
 لما بين العوض والمعوض من الاروم والوجوب تستعمل (فى العوض)
 ايضا كانه اذا ان المسروط اتوقفه على الشرط يتعقب اللازم
 بسروء بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما
 تقدم وتأخر فليكن فى معنى الاروم مطلقاً فلا جرم كان الشرط بمنزلة
 الحقيقة فيحصل عند اى حقيقة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
 (كما فى المعاوضات المحضة) اى الحالية عن معنى الاسقاط كالمسح والابارة
 والكاح فانه لا تحتل اتعليق بالخطر لا يلزم معنى اقرار قصم على
 اعوض بالاتفاق يصحح لاتصرف بقدر الامكان (واما) اذا لم يتعذر
 معنى لسروء كما (فى اطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما)
 اى يحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب
 المرأة واهذا كان لها رجوع قبل كلام زواج وكلمة على فتحمل معنى الباء
 فتحمل عليها دلالة الحال (وللشرط صده) عملاً بالحقيقة (فى) قول المرأة
 زوجه (طبقنى ثمة على انك فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان
 احراء العوض تنقسم على احراء المعوض (ولاشئ عنده) لان اجراء الشرط
 لا تنقسم على احراء لسروء وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض
 من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض
 ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالتمضيقيين وثبوت المسروط مع لشرط
 بطريق المسافة اتوقف المشروط على الشرط بلا عكس ولو انقسم
 احراء المسروء على احراء المسروط لم تقدم جزء من المشروط على
 الشرط فلا يتحقق المسافة (ومن لا ابتداء انفاية) المراد بالانفاية ههنا
 وفى قولهم الى لا انتهاء العاية هى المسافة اطلاقاً لاسم الجزء على الكل
 ذاهبة الى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض)

وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعض
 دفعا للاشترار وورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الفاية
 (ولو قيل انها في العرف الثالب الفقهي للتبعض مع رعاية معنى الابتداء
 لم يبعد) والبيان هو لفلان على عشرة من فضة (و بمعنى الباء) كافي قوله
 تعالى في حفظونه من امر الله اي بامر الله (و) تستعمل (صلة) اي
 زائدة نحو ما جاء في من احد بخلاف ما جاء في من رحل لان اللفظ به يكون
 نصا في الاستغراق (وحتى للصاية) اي للدلالة على ان ما بعدها فايّة
 لما قبلها سواء كان جرا أمدا ولا والاول (نحو) اكلت السمكة (حتى رأسها و)
 الثاني (نحو) (حتى مطلع الفجر) اما عند الاطلاق فلا كثر على ان ما بعدها
 داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يقع ما بعدها لما قبلها في الاعراب
 (بلاستوسط) معنى (الصلة) ان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها
 (فيجب) اي فاذا لم يسقط معنى الصاية يجب (كون المصوف جزءا من
 المصوف عليه افضل) الاجزاء (او اخس) الاحراء فلا يجوز جاء في
 الرجال حتى هند (و) يجب ايض (انقصاء الحكم شيئا فشيئا) اي انقصاء
 متدرجا بان ينقص من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم يوم (حتى ينهي
 الى المصوف) الذي هو الافضل والاخس (لكن) لا يحسب الواقع بل
 (بالاعتدال) اي بحسب اعتبار الحكم فقد يجوز ان يتعلق الحكم في واقع
 بالمصوف او لا كافي قولك مات كل اهل حتى دم عليه سلام اوفى الوسط
 كافي قولك مات كل اهل حتى دم عليه الصوة والسلام (و) قد تكون
 (ابتدائية معها) اي مع رعاية معنى احايه (فتدخل على صند امذكور الخبر)
 نحو خرجت مساء حتى هند خاتمة ولهذا جاز ادخال حرف العطف
 عليها كافي قول امرئ القيس مطلوبت به حتى تكل غزاتهم وحتى الجباد
 ما يقنن بارسن (او مقدره) اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم
 اكلت سمكة حتى رأسها يرفع اي ما كوله هذا دخلت الاسم (و) اما
 (اذا دخلت لافعال) صورة وان كانت في حقيقة داخلية على الاسم
 لان هذه الافعال مصورة باصديان (فهي اية) فالهـ الاصل والمجل عليه
 اوى (كن) اصل اصدر الامتداد والآخر انتهاء اليه اي كونه منتهي
 بمصدر موصوف حتى مصور بخبره فان اقبل يحتمل الامتداد وول الجزية
 نسخ مصورة (و) وان لم يحتمل مصدر لامتداد والآخر اهـ

فان هذا الحكم
 تقتضيه حتى من حيث
 كونها لفاية لا من
 حيث كونها عاطفة
 بل الاصل في العطف
 المغايرة كافي ما جاء في
 زيد عمرو وبتبع حتى
 عمرو بالعطف كما يتبع
 يا بحر سيد

فاجيبا د مبدا
 وما بعده خبره والواو
 داخلية عليه لان حتى
 هذه ليست بعاطفة
 ولو كانت حرف
 عطف لم يجر دخول
 يعرف عطف عليها
 سيد

فيمنعني كي ان يصلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء
 ومسيبه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الدنيا فيصح استعارتها لها
 نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام
 احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اراد به الثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح
 منتهى له اذا لاسلام يزاد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع
 والانتهاء (والا) اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع
 بعد حتى (فلا عطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر
 الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اختاره الفقهاء استعارة
 لمعنى الغاء المناسبة الطاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز
 الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن توخذ منه اللغة فكفى بقوله سماحا
 واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء
 ولم يكن موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتكم حتى اتعدى عندك
 فلو اتى وتعدى عقيب الايتين من غير تراخ حصل البر والافلا ان نوى
 انفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى
 واتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما بحث لو لم يحصل منه التعدى
 بعد الايتين متصلا او متراخيا في جميع الامر ان اطلق الكلام وفي الوقت
 الذي ذكر ان عيبه مثل ان لم آتكم اليوم حتى اتعدى وانما يحصل مستعارة
 لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
 انصب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانصب انصب (فاذا وقت)
 حتى (في ايمين فسرط البرقي) صورة كونها لاعادة (الغاية وجودها)
 اي اغية اذلاتها بدونها (و) شرط (البر) في صورة كونها لاعادة
 (سببية وجودها يصلح سببا) سواء ترتب عليه السبب اولا (و) شرط
 البر (في) صورة (المطوف وجود الفعلين) المطوف والمطوف عليه
 لتعديق التمرين وانوصفا بفروع فلو قال عدي حران لم اضربك
 حتى اصبح فمعنى لاعاية لان الضرب يحتمل الامتداد فيجدد الامثال وصباح
 المضروب يصح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصباح حتى عسده
 لانتهاء الضرب الى اعاية المذكورة ولو قال عدي كذا ان لم آتكم حتى
 تعدى فمعنى للسببية لانه لان آخر الكلام وهو التعدية لا يصلح لانتهاء
 الترتيب ايه ل هو دواع الى الايتين اليه لان المراد بصلوحه له ان يكون

الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله قايمة صالحا لا انتهاء الصدر اليه
 وانقطاعه به كاصباح للضرب وظاهر ان التقدية مع الايتان ايس كذلك
 فاذا اتى روايا حث لان الايتان هو السبب للاحسان (ولو قال عبيد كذا
 ان لم آت كذا حتى اتفدى عندك كان هذا للمعطف المحض لان هذا الفعل احسان
 فلا يصلح قايمة للايتان ولا يصلح ايتانه سببا لفعله ولا فعله جزأ للايتان نفسه
 واذا كان كذلك حل على المصنف المحض فصار كانه قال ان لم آت كذا فأتفد
 عندك حتى اذا تاه فم يتفدى من بعد غير متراح فقدبر وان لم يتفد
 اصلا حث كذا قال ففرض الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتفد صعب الايتان
 ثم تفدى بعد ذلك كان متراحا خيسا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراح
 (جيب بان المراد ثم تفدى من بعد ذلك غير متراح من الايتان بان يأتيه
 وقت آخر فتعصى عقيب الايتان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حل
 اثر حتى على تراخي على الايتان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
 (وردية كلام مشوت به فقبل بحمله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي
 وجواز الأخير بعد تراخي عرفا كما في الفاء فانه لم كان بمعناه كان
 حكمه كحكمه (والى لانتها الفاء) وقدم معناه (فحصل) الى (عليه)
 الى على انتهاء الفاء (ان احتمه الصدر) اي ان احتمل صدر الكلام الانتهاء
 الى غيبة (كاجت) الى صيرت (الى شهر) فان احتمل ان انتهاء الى
 شهر (وه) اي وان لم يحتمل صدر الانتهاء به (تعق) الى (بخذوف)
 دل كلام عليه (ان سكر) تعق ذلك بخذوف (كعت) الى شهر
 فان صدر الكلام وهو السمع لم يتم بحتمل الانتهاء الى العاية وقد امكن
 بعلق قوله الى شهر بخذوف دل ان الكلام عليه صار بمعنى بعث مؤحلا
 اتين الى شهر (والا) اي وان لم يمكن تعق بخذوف (يحل) الى اهل
 تأخير (ي تأخير صدر الكلام) (ان احتمله) اي الصدر التأخير (كانت
 حاق الى شهر) ولا يوى التجهيز والتأخير فان نوى احدهم فذلك والا
 يقع بعد معنى شهر صرفا لا حل الى ان يقاس احراز من الالف
 وقد زفر يقع في الحان من لا حيل وانتوقيت صفة لموجود فلا بد
 من وجود في حان ثم يعوا بوصف لان الحلاق لا يقبله (ثم ناولها)
 اي صدر كلام اية (تدخل) اي الفية (في ثوب) سواء (قامت)
 اية (نفسها) اي كانت اية صحت وجود قبل نكته (كرئس

السمكة) فانه غاية وطرف لها في نفس الامر (اولا) اي لم نعلم
 بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود (كالرافق) في قوله
 تعالى (وايديكم الى المرافق) فان اليد تناول الابط كما فهم الصحابة
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في التيم وقد جعلت المرافق غاية لها
 في التكلم (فتنيد) الى اذا كان ما قبلها متاولا للغاية (اسقاط ماورائها)
 اي ورائه الغاية (ان كان) ورائه شيء كالرافق بخلاف الرأس اذ ليس ورائه
 شيء (لان) ٢ الغاية قبل التكلم تدخل في المنها حيثنظ قطعاً فاذا دخلها الى
 جاء الشك في خروجها عنه ولا شك ان (المروج) الذي هو ضد الدخول
 التقطعي لا يثبت بالسك والا) اي وان لم ياولها الصدر (فلا) تدخل الغاية
 تحت المظ سواء (قامت) الغاية (بنفسها) كما قط البستان) فان البستان
 لا ياول الحدط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا
 كالليل) في قوله تعالى (ثم اتوا الصيام الى الليل) فان الصيام لا يتناول الليل
 اذ مضى منه يصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل
 الليل غايته في التكلم (وعيد) اي اذا لم يكن ما قبلها متاولا للغاية (مدالحكم)
 الى الغاية لا يدخله في المنها (نور) الغاية قبل التكلم لم تدخل في المنها حيثنظ
 قطعاً فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك ان (الدخول)
 الذي هو ضد المروج القطعي لا يثبت بالشك) فان قبل القاعدة الاولى
 تقتضي بقولنا قرأت لكتاب الى باب القياس فانه اول باب القياس ولم يدخل
 في المنها وكذا القاعدة الثانية تقتضي بقوله تعالى (الى المسجد الأقصى)
 فان مضى الامراء لا يتساوله وقد دخل في المنها) قلنا عن الاول
 ان ما ذكر نموه ممدوله عن الاول بقرينة التخصر في ذكر العاية
 او لا يقتصر بذكر المنها لان مقام الاختصار يقتضي هذه من المنها لوقرء
 وعن الثاني ان دخوله في المنها يثبت بالاحاديث لا بموجب اي فلا نقض
 ونقص الامام ابو زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية واستثناء
 وشرح لا يستر لاطلاق ثم التقييد بل يستر التقييد مع التيدج له واحدة
 لا يوجب لا يوجب واذا سقط لانهما ضد ان فلا بستان الابصين
 والنص مع العاية نص وحد واجب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له
 مجموع التيد والتيد وضعه نوع معتبر مع ان مفردة لانه اعتبر
 كل منهما مفردا (وفي الصريحة) ان يستعمل المجرور على ما قبلها اسماً لا زماناً

٣ وهي ان القاية
 تدخل في المنها ان
 تناولها الصدر

٨ وهي ان القاية
 لم تدخل في المنها ان
 لم يتناولها الصدر

على

او مكائيا فالزمانى للمانى والمكانى لها وللذوات حقيقين فهو صحت في يوم
الاثين وزيد او جلوسه في الدار او مجاز بين فصول طاب المال في دولة فلان
اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب اوزيد في نعمة وحقيقة كانت
الظرفية كاتمدر المختص بالظروف في الامثلة المذكورة او اعتبارية كاتمدر
الاسهل هو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا)
اي الامان (بين اثباتها وحذفها) اي في عدم اقتضاء الاستيعاب
لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع
وجود في لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف
انما هو فيها (و فرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بمحبة نية
الاخر) من الوقت (في) صورة (الاثبات) اي اثبات في قصوصت هذه
السنة تقتضي استيعاب السنة باصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
لا تنصا به يا فاعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل
بمجموعه الا بدليل بخلاف صحت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل
ساعة لان الطرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طلق غذا آخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن
اذا لم يوشيا كان اجزء الاول اول لسببه مع عدم الزمان (فان قيل
ما قل سها محرف لما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال
امرئ بك رمضان او في رمضان سها سواء في الاستيعاب وكذا غذا
او في غد) فله كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب به
فان اتفقوا على ان كان ما يعتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر
من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لارجح لبعض
اجزائها على بعض بانظر الى التوفيق اقتضى استيعابها بالضرورة
سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى
(وتقيد) في اذا دخلت (في المكان التخيير) يعني ان اضافة الطلاق مثلا
الى المكان لا تقيد بل يقع في الحال لان نسبه الى الامكنة سواء لانه موجود
فاتعلق به تخيير بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق
حالا (الاتقدير فعل كالدخول) حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار
يعني وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايخ (فيصير)
الفعل الذي هو معنى الوقت (سرطا) حقيقة لان كلا منهما ليس

بمؤثرو بتعلق الطلاق مثلاً به (وقيل) لا يصير شرطاً حقيقة بل يصير
 (كالشرط وهو) أي كونه كالشرط هو (الاصح) إذا لم يشترط به
 أن يكون معاقباً للشرط لا مقارناً له كما سبق (إذاً معاقبة) بين الظرف
 والمظروف لأن من قضية الظرف الاحتواء على المظروف وهو أنه ولذا
 تنقيد به فلا يكون بينهما المقارنة وهو يناقض الشرطية (و) إذا (لا تطلق
 اجنبية قبل لها أنت طالق في نكاحك فتزوجت) كالقول مع نكاحك ولو كان
 مستعاراً للشرط طلقك كما تطلق في أن تزوجتك (ولذا) أي ولكون الفعل
 الذي هو بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع فيه (لا تطلق
 بانت طالق في مشيئة الله تعالى لأن التعلق بها متعارف وهي مما يصح وصفه
 تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعاً كما في العباد (وتعلق بي)
 أي بقوله أنت طالق (في صيغة الله تعالى) أما لأن المشهور استعماله في المعلوم
 فانت طالق في معلوم الله تعالى تخيير لأن معلومه واقع وأولاً اتصافه
 تعالى بضده محال فيكون تخيراً كما سأتى (وفي القدرة روايتان) يعني
 إذا قال أنت طالق في قدرة الله تعالى ففيه روايتان الأولى أنه يقع كما
 في العلم ذكره في النكاح والسياسة أنه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب
 الهداية في شرح الزبادات إذا قال أنت طالق في مشيئة الله أو في إرادته أو في
 رضائه أو في محبته أو في أمره أو في إذنه أو في حكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق
 أصلاً إلا في علم الله تعالى فإنه يقع الطلاق فيه في الحال فإن كلمة في الظرفية
 حقيقة لا إذا تمذر جلها على الظرفية بأن صحبت الأفعال فيحصل على
 التعلق لمناسبة دهما من حيث الاتصال والمقارنة غير أنه إنما يصح
 جلها على التعلق إذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده
 لا يصير في معنى الشرط فيكون تعليقاً والمشيئة والإرادة والرضا والمحبّة
 مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح أن يقال شاء الله تعالى كذا ولم يسأ
 كذا فكان إضافة الطلاق إليها تعليقاً بها والتعلق بها بحقيقة الشرط
 أصل الأصحاب فكذا هذا أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده
 لأن علمه محيط بجميع الأشياء فكان التعلق به تعميماً وتخيراً فيقع الطلاق
 في الحال إذا عرفت هذا علم أن القدرة تسعمل تارة بمعنى الصفة القديمة
 وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى (فقد رنا نكم الفسادرون)
 بتعريف واشتد يدوكذا قوله تعالى (قد رنا نكم الفسادرون) والقدرة

بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف به
وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تبيها كالمعلم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها
تضيها فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الطلاق مع للقارنة)
سواء وصفه ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقان (ثنتان في) انت
طالق واحدة (مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها
اولا (وقبل للتقديم فيقع) طلاق (واحدة في) قوله انت طالق (واحدة
قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوء وذلك لان
القبيلة ههنا فاعمة بالوحدة السابقة لان فاعل الطلاق ضمير طالق اليها فلم يبق
محل للآخر (و) يقع (ثنتان قبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان القبيلة ههنا فاعمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الطلاق فيكون هي المتصفة
بالقبيلة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسطه تقديم الثانية جعل
ايضا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحل فيلزم
تضيها للكلام كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعسان معا
بالضرورة (و بعد بالعكس) اى لو قال لغير الموطوء انت طالق واحدة بعد
واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة
بعدها واحدة لاتقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة (وعند المحضرة)
الحقيقية فيدل على الحفظ لا لزوم في الذمة (فمضى الف وديعة) لادين
(الا اذا وصل به) المقر (دينا) فحصل عليه لانه محتمل في الجملة او الحكيمة نحو
ان الدين عند الله الاسلام اى في حكمه (ومن كانت الشرط) عمها
لان بعضها اسماء (ان) وهو (اصل فيه) اى في الشرط لانه لمحض
الشرط من غير ظرفية ونحوها اى لتعنيق حصول مضمون جملة
بحصول مضمون جملة اخرى (وتدخل) ن (امرا) معدوما مكنه (على
خطر الوحد) اى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيها هو
قطعي الوحد او قطعي الالته الاضني تنزبلها منزلة المشكوك لتكتة
اذ التزم او أجل المقصود ان من يؤمن لا يتحقق في شيء منهما (فالشرطي)
قول نزوج له (ان) ضمت فت طالق (لا) يوجد (الا عند الموت)
اى موت الزوج وروحة لان اتبعن بوجود الشرط لم يحصل الاثمه
لانه حال "يجزى" لا يقع حقيقة في موت الزوج لموطوء الميراث للقرار

ولغيرها لا وفي موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعلق
 كالنهي عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشرط فيه ما يشرط لختيعة
 التعبير من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا (فان قيل
 سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التعلق يمكن ما لم تمت
 والعين انما تحقق بالموت وحيث لا يتصور الوقوع (قلنا بل يصح في العين
 من الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
 ذلك (ولو لمضي) لغة لانه لا يتفاء الثاني لا يتفاء الاول في لو دخلت الدار
 لعنت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق (و) لكن الفقهاء (استعاروه
 لان) كما في قوله تعالى * ولو انجيك * ولو كره الكافرون * كعكسه في قوله
 تعالى * ان كنت قتله فقد علمته * فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع
 حتى تدخل (هو المروي) في نوادر ابن سماعة (من ابي يوسف) ولا نص
 عنهما رجحهما الله تعالى (و) قد (تدخل اللام في جوابه) فهو لفسدنا *
 وقد لا تدخل فهو * جعلناه اجابا (لا الفاء) اصلا حتى قالوا اذا قال
لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الدار كما يقع في ان دخلت الدار وانت
 طالق ياوا (و لو في المنع كالاستثناء) يعني ان اول ما دل على امتناع النية
 لوجود غيره جعل مانعا من وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال
 محمد رحمه الله تعالى (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج لها (انت طالق
 لو ادخلت الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار
 ذكره الكرخي في مختصره (واذا عند الكوفيين) منسرك لفظا لانه
 موضوع (بالظرف) فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع و يستعمل
 في لغتي كقوله * واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا احساس الحبس يدعى
 جندب * (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة طريقة
 اصلا ويجزم به المضارع يستعمل في امر على خطر الوجود كقوله * واستغن
 ما غنك ترك بالني * واذا تصيبك خصاصة فجعل * (وهو مختاره) اي ابي
 حنيفة رحمه الله تعالى قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة رحمه الله
 تعالى الا ان يثبت ان اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك
 اهل الزكوفة وقد اُجيب الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ترك يا بني
 ابيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جازمت المضارع ودخل الفاء
 في جوابها ودخلت على امر مترد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان

وخاصتها فيكون معنى ان واليه ذهب شمس الأئمة السرخسي وسائر علماء
الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يخرج بمجرد دخولها على امر
متزدد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيعة
الزمان رد الواهب وحط المراتب حتى كانه لاشك في اصابته المكارة لتوطن
النفس عليها (ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند هدم الحقيقة
والاصل صحة ما فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا
اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاتساق كما ثبت في موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان (واذا
عند البصريين) موضوع (للظرف) تضاف الى جملة فعلية في معنى
الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل مجرده) اي مجرد الظرفية من غير
اعتبار شرط وتعلق كقوله تعالى * والليل اذا يفتي * اي وقت غشياه
على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه (اي سقوط
معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت ؟ اي اخرج وقت خروجه تعلقا
بمخروجه بخروجه بمنزلة تعلق الجزاء بالشرط الا انه لم يحصلوه لكامل
الشرط ولم يجر مواهب المضارع فلو ان معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك
آتيك اذا اجر السرا بمنزلة آتيك الوقت الذي يجر البصري فيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى يخرج فانه بمعنى ان يخرج اليوم اخرج اليوم
وان يخرج عدا اخرج عددا الى غير ذلك ولا يبرم الجمع بين الحقيقة والجاز
لانه لم تستعمل الا في معنى الضرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة اخرى بمنزلة المبتدأ
المضمن معنى السرا مثل الذي يأتي فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضعه اصلا (وهو) اي كونه للظرف فقط (قولهم)
اي الامامين (في اذا لم اصدقك فانت طالق لا يقع) الطلاق (عنده)
اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى (ما لم يمت احدهما) اي احد الزوجين
لان اذا كما عرفت مشتركة بين احرف وان شرط فان حل على الشرط
ام يقع حلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حل على الوقت يقع
في الحل كما في فلا يقع بالاشت (ويقع عندهما كما في ع) مثل متى لم اطلقك
لانه انصف الحلاق الى وقت حال من التطبيق واذا سكوت بوجود ذلك
الوقت فتطلق (ويحتمل انما الا في محضه بالجزء) فان دخول ما يمتنع

٤ اذ ليس انما اذ تعلق
القسم بالليل وتقييده
بذلك الوقت

معنى المجازاة بالتأنيق الصاة وتسمى ماهذه مسالطة لجمعها الكلمة التي لاتعمل
 فيما بعدها طاملة فيه تقول اذا ماتتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على
 الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير حامل فبطلته ما حرقا من حروف
 المجازاة طاملة تحت وقيل انها صلة (ومتى لا وقت اللازم المبهمة) ففرع على كونه
 لا وقت بقوله (فتصلقي) المرأة (بأدنى سكوت) من الزوج (في) قوله
 (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان لا وقت وقد علق به الطلاق وقع
 حقيب وقت خال عن الايقاع اوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله
 (ولا يسقط حين المجازاة) اي اذ لم معنى الوقت لم يلا يسقط معنى الوقت
 عنه حين قصدت السرطية وفرع على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل
 الا على خطر) اي متردد بين الوجود والعدم (ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر
 الابهام فهو قوله (متى تأتني) تعشوا الى ضيوئنا * نجد خبرنا رهندنا خيرا وقد *
 (و) انت طالق (متى شئت لم يقتصر على المجلس) وهو ايضا اثر الابهام ومثله
 متى ما فاعيا ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح الاستفهام
 (خاتمة) سمي لما بحث لانية خاتمة لان ما يتعلق به تلك لما بحث غير ادخل
 في نوع ما سبق ولكنه بما لا يد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية
 كسائر الكلمات فتمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعني باعتبار اصل
 اوضاع فان معنى كيف زيد على اي حال هو الصحيح ام سقيم الى غير ذلك
 ويستعمل تنقوي بعض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقدم) السؤال
 عن الحان بن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف فجواب
 ان محذوف (والا) اي وان لم يستقم السؤال عن الحال (لغا) ذكر كيف
 (هيتق) اعيد بعد ان حذيفة (في) قول المؤلف له (انت خير كيف شئت)
 بلا تنقوي يض الى المشيئة اما لانه تنقوي ضد العتق بعد وقوع اصله
 ولا مساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية
 شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه
 معلقا ومبجرا على ما و بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا
 بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه
 بخلاف الرجعية وابتوتة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال
 لمقل ان يدركها كالا يحق على منزه انصف (و) كذا (تعلق عبر الموطوءة)
 في قول لروح لها (انت طالق كيف شئت) بلا تنقوي يض لا كيفية كايوت

قيد لما قبله ومقبوله بلاسمية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو
 المدار لكلام الامام بن فليته أمل فانه الهادي الى سواء السبل وحسبنا الله
 ونعم الوكيل (وتم اسم) موضوع (للعدد المجهول) لم يقل للعدد الواقع كما قال
 القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء
 من المدودات (ففي) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة)
 لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كافي قوله انت طالق اذ التقدير
 انت طالق طلقة او طليقة واحدة وامام ذكرنا كافي قوله انت طالق ثلاثا
 او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق
 اصله بالشيء بخلاف كيف كان قل انت طالق اي عدد شئت او للممكن
 في كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس) لما كانت هذه الكلمة
 للعدد انبهم صارت عامة حتى كان (لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا
 لكن لا مطلقا بل) ان سابق فعلها ارادته اي الزوج (وغير يستعمل صفة
 للكرة) بحيث لا تنصرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة
 يشوبه من حيث ان ما بعد كل منهما غيرا قبله والفرق بين الاستعانة
 وجهين (الاول) ان استعمل به صفة تختص بكرة بخلاف الاستثناء
 (الثاني) انه وقال جاني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيد اجابا او لم يجبي
 بل كان خبرا ان غيره جاء وقال جاني القوم غير زيد بالنصب وبما يفهم
 ان زيد لم يجبي شي في العرف وعلى هذا (ففي) قوله (له على درهم غير داني)
 وهو ربع الدرهم (بالرفع) اي رفع غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة
 درهم درهم غير داني (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة ارباع) من الدرهم
 فانه حينئذ ستة ارباع الدرهم الخارج منه داني وهو ثلثة ارباع
 درهم (ومصرح في) اي لفظ (مصر) المعنى (الرد به ظهورا بينا)
 اي انكشف انكسافا ما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور
 من جهة التبيين لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على
 المقسم (وقيل لاحاجة اليه لان ما عدا انضاه من اقسام المصرح
 فلا بد من تنويه واضاهر قد خرج بقوله ينشأ لان انظهور فيه ليس بتام
 والاول صحيح (حققة) كذلك المصرح (او محرا) فان المجاز بسبب
 سهو او ظهور قريانه يكون صهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت
 م - بلا) توقف على (نية) لانه وضوحه قدمه مقامه في ايجاب الحكم

بحيث صار المنظور اليه نفس العبادة لامضاءها كما اقيم السفر مقام المشقة
 في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من تداء او وصف
 او خبر سواء نوى او لم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام
 من موجه بالنية الى محمله جاز ديانة كما اذا نوى بانئ طالب رقع القيد الحسى
 يصدق ديانة لا قضاء (واما لكناية) اى لفظ (استتر) اى المعنى (المراد به)
 والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد
 لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل
 فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى لغة ومن لا يشترطه فى الصريح
 لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والجمل ونحوهما والصحيح ايضا
 هو الاول (حقيقة) كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة المجهورة
 والمجاز قبل التعارف يعد ان من الكناية (اعلم ان الطلاق الواقع بانفاذ
 الكناية بان عند اوما انشافي رحمه الله تعالى لا يقع بها الا ارجحى لانها
 كنائيات عن اطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية
 لا تفيد الا ما يفيد الكنى عنه (واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما يطلق
 عليها مجازا لان معانيها غير مسترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام
 فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا لان معلوم المراد الا ان يحمل
 'بينونة' هى 'وصلة' وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر الى د
 لافى نفسه مل باعتبار ايهما الفعل الذى يطره الى بينونة فيه فاستعيرت لها
 الكناية واحتاجت الى اتيه 'يرى' اول اهم الفعل وتعين 'بينونة' عن وصلة
 النكاح ويقع اطلاق 'بين' بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت
 بان كناية عن انت حتى يرم كونه لواقع به رجعا وما ورد عليه انه ان
 اريد ان مفهومه ته نسوية ضاهرة غير مسترة فهذه لا ينافى الكناية واستتار
 مراد المتكلم بها كفى جميع الكنائيات وان اريد زما زاد تنكها بها - مر
 لاستتار فيه فمضوع كيف وذاكر 'توصل' اليه اذنين من جهة تنكها
 وهم مصرحون بانهم من جهة محل 'سهمه' مستر او من بضمروا كناية 'الايمان'
 استتر له سواء كان ذلك بعينه محل او غيره قلت (ونسبة الكناية الى
 اطلاق) كقولهم كناية عن اطلاق او كناية عن اطلاق (بحرية) لانه
 ليست كناية عن صريح اطلاق بل عن افرقة اطلاق (او كانت)
 توك (لانه ص) فى نفسه (كناية حقيقة) فاستر مراد به كما مر

ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كانت هذه اللفاظ كنايةات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة محاذية بل كنايةات حقيقة عن البيونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ بمحتملها وغيرها وتبين عن غير هابانية او دلالة
الحال (فتفيد) تلك اللفاظ بالضرورة (البيونة) لا الطلاق الرجعي
(الاعتدى واستبرأ رجك وانت واحدة) فان الواقع بهارجي لان شيئا
منها لا ينبغي عن قطع الوصلة (اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب
و بمحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله تعالى وانعمى عليك او اعتدى من النكاح
فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به
الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طالقك او انت طالق فاعتدى وقبل
الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة و يجوز استعارة
الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق معقب للرجعة (واما الثاني فلانه
تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه
يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للزوج بزواج آخر فاذا نوى
ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدى يا في ههنا (واما الثالث
فلان قولهم انت واحدة سواء قرأت واحدة من فوعة او منصوبة
او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء
في الجمال او مفردة عندي ليس لي غيرك او تطلقه واحدة على انها صفة
للصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطلقه واحدة
فلادلالة فيه ايضا على البيونة (وحكمها) اي الكناية (وجوب العمل
بها بنية) كافي حال الرضاء (او دلالة الحال) كحال مذكورة الطلاق
(و) حكمها ايضا به على الاستمرار ايرادها وقصورها في البيان (عدم
اثباتها بغيري) اي يدفع (بالنهيات) فلا يجب حداثتها بغيري
فلانة او واقعتهما ولا يحد اذا اقر على نفسه بوجوب الحد بغيري الكناية
ولا يحد بشرط يرض ايضا بان قل لست انا بزا ان ترضى بان الخاطب
رضى لانه كناية ايضا (فان قيل لو قذف رجل رجلا فقتل آخر هو كما قلت
يحد مع انه ليس صريح (فما كاف التثنية بفرد الموم عندنا في محل
يقبه وهذا اصل قبل فيكون نسبة الى اننا بلا احتمال كالاول ولما فرغ
من اقسام التسميم اثبت شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال (واما
سببه) (انه) يد قبل اسروع في مقصود من تهديد قدمات (الاولى

ان المفهوم من اللفظ المتخير في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او
جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن اللزوم كالمطلوب ونحوه او متقدم عليه
كالحالة ونحوها او مقارن له كاحد معلولى العلة الموجبة بالطريق الى الآخر
وقد يفهم في المقام الخطأى امور لا صبره لها في الاحكام وانما يعتبرها
علماء البيان (اشية ان الازم المتأخر لا يوقف عليه صحة الحكم المطلوب
والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته ذرعا كالتملك
الصحة وقوع الاعتناق من الآخر في اعتناق عبدك عنى بالف او عقلا
كالاهل لصحة تعلق السؤال في اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة
تعلق الرفع في رفع من اخطأ والسيان والاولى منى بالاتفاق
وكذا الثانى والثالث صدق جمهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين سيمان
محدروا ومضرا واذا قالوا بعمومهما لا ابا اليسر كاسيانى ان شاء الله تعالى
وقد يتوقف عليه صحة اخلاق بعض المفردات على منشاء كزوال الملك
لصحة اخلاق الفقير على احدى (الثانية ان الازم المتأخر للحكم قد لا يكون
بواسطة منط ذلك الحكم ونسبه ذاتيا وقد يكون بهما فذلك الدام
ما مفهوم لغة اى لا يوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يوقف
عليها كافي القيس (لغة بمعنى الدلالة عندهم لاصول والبيان فهم
المعنى من له من شامق بسنة الى اوسع لافهمه من معنى اطاق
والعبر صدهم في دلالة الاتزام مصق للروم صعب كمن او غيبا
كان او غيره وهذا يحرى فيه اوصوح وحذوونى يكن احقاه في
للقضية وعية فيها لا حشر من لدليل اذ تهتدت هذه مقدمات
فقول (اما المدعى ساربه) اى لفظ (دل باحدى الدلالات ثلث)
المطابقة والتصر ومتره (على م) اى معنى (سوق) ذلك اللفظ (له)
اى لذلك المعنى ذهب بعض علماء الاصوليين الى ان معنى السوق له همت
كونه مقصودا في الجمله سواء كان اصليا كآمد في آية الكاح او غير صلي
كايحة الكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب السمع ان مراديه ما سبق
في الاصل بل لظاهر من كونه مقصودا اصيب حتى ان غير السوق به
هذا معنى حارايكون نفس الموضوع له كافي قوله تعالى (واحل الله بيع
وجرم روى) بخلاف غير السوق له بذلك معنى واقول هدهو صواب
ان ثبت بالاشارة على من كروه لا يكون مقصودا صلا كاصرحوه

وهو باطل لان الحواص والمزايا التي بها تتم البلاغة و يظهر الانحياز
 ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الاعنة وقد تقرر في كتب المعاني
 ان الحواص يجب ان تكون مقصودة للتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا
 اصلا لا يندبه قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول
 بنبوت الحكم الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك لحكم ظاهر الضعف
 وقولهم كم من شيء ثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال
 بالمطابقة (هو لفقره المهاجرين) فانه عبارة (في ايجاب السهم)
 من الغنية لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال بالتضمن (هو كل
 امرأة لي فكذا) حال كون هذا الكلام من الزوج (جواب ار ضاء
 لقولها تكلمت على امرأة فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي
 جزء مدلول كل امرأة وانطلقت كلهن قضاء (و) مثال الدال بالانزاع
 (هو واحل الله البيع وحرم الربوا) فانه عبارة (في التفرقة) بين البيع
 والربوا اللازمة للمعنى المطابق وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار
 انما البيع مثل الربوا (واما الدال باشارته فادخل بها) اي باحدى الدلالات
 'ثلاث (على مايس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه
 مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون الانزاع (ذاتيا) اي متأخرا لا يكون
 بواسطة المنطوق حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس
 (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات
 على معناه اذ هو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوقا
 كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربوا) فانها اشارة (في) بيان
 الحل والحرم (وهو المعنى المطابق لها) (و) مثال الدال بالتضمن (هو كل
 امرأة لي فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضررتها
 حيث قالت تكلمت على امرأة فطلقها (و) لما كان الانزاع قسمين احدهما
 الذاتي والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق او دلت الدال بالانزاع مثالين الاول
 هو قوله تعالى (وعلى المولود له) الا انه فانه اشارة (في) ان النسب الى الاباء
 وهو لا رده لاولاده لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون
 لازما ذاتيا لاجرا للموضوع له كما زعم صاحب التقيج (و) لثاني فهو قوله
 تعالى (لا مقرء المهاجرين) فانه اشارة (في) زوال ملكهم (عما خلفوا
 في دار الحرب لان العقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم ابعده ملكهم

شيئا و متقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر
 وعدم ملك شيء لاجزله كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق
 الفقراء عليهم بطريق الاستمارة حيث شبهوا بالفقراء لا احتياجهم
 واقطاع الطعامهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه قلن يعمل الله للكافرين
 على المؤمنين سبيلا والمراد به السبيل الشرعي لا الحسي وقرينة اضافة
 الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك (قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى
 الآية في السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن
 اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكره لان غاية ما يلزم من ذلك
 ان تكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا يتناقض فقرهم
 حال استحقاقهم سبها من الغنية وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال
 بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض المتغيرة
 (بفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالمباراة عما خص منه اليهم لا يفيد
 القطع (وكذا الثاني) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو بفيد القطع
 كالاول (مطلقا) اى من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب
 الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا لمل قطع بمنزلة العبارة
 وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال
 الارادة بالكلام وتبعه سمس الائمة السرخسي واختاره صاحب الكشف
 حتى حمل عبارة فقر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة
 من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع
 وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية
 الاشارة من حيث هي هي (و) حكم الاول ايضا انه (يتبرح) لانضمامه
 بالسوق (على الثاني) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله
 عليه الصلوة والسلام فى حق النساء تقعد احديهن فى قصر بتهن شعردهرها
 اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى بعد قوله عليه الصلوة والسلام
 انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة
 الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
 تعالى وهو معارض بما روى ابو امامة ان اباها رضى الله تعالى عنه
 عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام ولها
 واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارة فرجعه واعترض بانه لا معارضة

لان المراد بالشر اليعنى لا النصف على السواء ولو سلم فاصح كثر اعمار
الامة مستون ربها ايام الصباه و ربها ايام الحيش في الاغلب فاستوى
النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجب بان الشر حقيقة في
النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين على سبعين على ما ورد في الحديث
وترك الصوم والصلوة مدة الصباه مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح
سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال باشارته (عموم كالاول في الاصح
حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند
بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام
لاجله فاما مانع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو
زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون
محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت
بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار
الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى * وعلى المولود له * خص منها اباحة
الوطى نلاب جارية ابه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله
مسكالا باشارته (واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لابلذات (بل بمنط)
اى بواسطة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم
بمجرد العلم بالغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس
المستبسط العلم قوله بمنط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان
اللازم في كل من الاولين ذاتى وفي الثالث متقدم ومابواسطة يجب ان يتأخر
وقوله المفهوم بالرأى اخرج لقيس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح
التعريف ان قوله تعالى متلا * لا تقل لهما اف * يفيد حرمة الضرب
والشتم بدلالته فان التأنيف اسم فاعل بصورة معصومة وهو اظهار السامة
بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأنيف حكمه هو الحرمة
فظهر السامة بكلمة اف هو المعنى الوضعى والايذاء هو المعنى المفهوم
من ذلك المعنى واطلة لحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأنيف
في الايذاء فثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالتصديق انما بعناه
الوضعى حرمة التأنيف ومعنى معناه حرمة اياقى (ولذا) اى ولانفهام
منه احكام بدون الرأى (ثبت بها) اى بدلالة النص (المحدود) لكفر رات

فإن الحدود شرعت صقوبة وجزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى
الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية
للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والجزاء ايضا كإسباتي
إن شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم وآكامها ومعرفة
ما يصلح جزاء لها وجزاء عنها وما يحصل به إزالة آكامها ومقاديرها فميتد
(لا) يمكن إثباتها (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف الدلالة فإن مبناها
على المعنى الذي تضمنه النص لفة فيكون مضافا إلى الشرع أولا وبخلاف
القياس المنصوص عليه فإنه ايضا بمنزلة النص (والقول الذي قاله بعض
اصحابنا) و بعض اصحاب الشافعي (بانها) أي دلالة النص (قياس جلي)
لما فيه من الحاق فرع باصل جامعة بينهما فإن المنصوص عليه حرمة
التأفيف فالحق به الضرب والشمم بجماع الاذى الا انه قياس جلي قطعي
(فاسد) لوجود اربعة اثار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها
قد يكون جزأ) من الفرع كما لو قال عبده لا تمط زيدا ذرة فانه يدل على منع
اعطائه ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فإن الاصل فيه
لا يكون جزأ من الفرع اجمالا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي
ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم
فعله ايضا ممنوع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله (ولشواتها) أي
الدلالة (قوله) أي القياس الشرعي فإن كل أحد يفهم من لا تقل له اف
لا تضربه ولا تشقه سواء على شرعية القياس او لا سواء شرع بالقياس او لا
واشار الى الثالث بقول (ولا تفهم مناطها لفة) بخلاف القياس فإن فهم
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع للمعنى او جنسه في نوع
الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى والى الرابع
بقوله (ولان الفرع فيه) أي القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) بلاصل
(او اعلى) منه رتبة وقوله (كل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالادلة
أي كل من المساوي والاعلى فسمان احدهما (جلي) ان اتفق على تعيين
طريق مناطه (و) ثانيهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يضحى ان خفاءه بالنظر
الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام
الاربعة بمثل لعل المساوي الجلي (كثير الاخرابي) الملحق (به) أي بالاخرابي
(المنصوص) في وجوب العقارة (عليه) بسبب الجنائية على صوم رمضان

فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوجب الكفارة على امر ابي جامع
 في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم بقيتاته عليه الصلاة والسلام ما اوجبه
 عليه لكونه امر ايا او صحابيا ونحو ذلك بل الجنابة على صوم رمضان فوجب
 على غيره عند وجود هذه الجنابة منه بدلالة النص (و) مثال المساوي الخفي
 نحو وقاعها اي وقاع المرأة في نهار رمضان المحقق (وقاعه) اي الرجل
 المنصوص عليه في ايجاب الكفارة بواسطة الجنابة الكاملة على الصوم
 المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا تجب عليها لانه المباشر دونها
 بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية (قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل
 كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع نقصان فاندفع ما قيل لان لم ينسب ان سبب الكفارة
 هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقاع التام وهي مختصة
 بالرجال (و) مثال الاعلى الجلي (كالمضرب والشم) المحققين (بالتأنيف)
 المنصوص في الحرمة بواسطة الاذى للعالم بان المقصود من الحكم المنصوص
 دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لا تقتله ا ف واقفه قد ار
 الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى
 واجلي من التأنيف وهو فيها اقوى ونذلك لا يبحث من ضرب بعد الموت
 في والله لا يضربه ولا يبر في يضربه ويبحث بعد الشمر والخفق والعص
 من حلف لا يضربه كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي نحو (الاكل والشرب)
 في نهار رمضان المحققين (بالوقاع) المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة
 المعنى الذي يظهر موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جنابة على الصوم
 فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابها لها اولى من ايجاب الوقاع
 لانها احوج الى الزجر من قللة الصبر عنهما وكثرة الرقبة فيهما سيما في النهار
 وههنا مباحث كثيرة تركت ها مخافة الاطناب (وحكمه) اي حكم الدال
 بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية
 (بغير القطع) لاستناد الثابت لها الى المعنى المفهوم من النظم لانه فيقدم
 على خب الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان المقصود المنصوص
 الذي هو مراد الامر ان كان مطلوما قطعاً فالدلالة قطعية كآية التأنيف
 والافطسية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم القطعية يوجبها
 الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة المفطر انما يوجب فيها معنى العقوبة قال بعض
 الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً مثلها ثم قال وحاصله

امران التبيه بالادنى على الاعلى او بالثى على مايساويه (اما الاعلى غنوعان
قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وخطى نحو ان يختلف فيه
) ثم قال ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه ميرزى طريق الفقه
بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطيا قطعييا صالحا لاثبات
ما يندرى بالشبهات (اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم
مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته مفهوميته
لغة بالمعنى المذكور كاجتنابنا من سؤال الاعرابى لاقطعية دليل مناطيته
ولا قطعية تعدى الحكم الى الملحق والاضعية كونه اعلى او مساويا (اقول
فيه بحث اما اول فلان تقسيمه الى قطعي وخطى غير مستقيم لما صرفت
ان عدم القطعية بموجها الى الاجتهاد (واما ثانيا فلانه مخالف لما قال
اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلثهما فان هذا القائل
قد اختار انهما على الاطلاق مفيد ان القطع (واما ثالثا فلان دليل المناطية
اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابعة لقطعية
الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس القطعة بل مع وصف المناطية
) واما رابعا فلان تعدى الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله
اولا وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمة حكم الفرع
لا يقال الظن من اختلافهم في ان طريق فهم المناط الى اى شى يفضى
مثلا الظن في مورد حديث الاعرابى من الاختلاف في ان طريق فهم المناط
يفضى الى انه الجنابة المطلقة او المقيدة (لانا نقول ان الظن الناشئ من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كالا يفضى وايس الكلام فيه وانما هو
في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيد فاصواب ان يترك التقسيم الى
القطعي والخطى و يقال في جواب السوال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل
الجزئية لاينا في قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا فيها ايضا فان
الشافعى رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قضية له عقل التخصيص ولم يضر
ذلك قطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يوجب
كاسق غير مصرية فكل مسألة ادعى فيها احد اجتهد بدلالة النص فهي عنده
قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس باسمى عنده عن الدليل فلا ينافى
القطعية ثم ان ادعاءه وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة بكهسا دون
الاشارة عند الضرورة فان بالاشارة يقدم على اتمت به لان في الاشارة

النظم والمعنى وفي الدلالة للمعنى فقط فيق النظم ما لما عن المعارض مثاله
ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله
تعالى * ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم * حيث جعل كل جزاءه
جهنم فيكون إشارة الى نفي الكفارة فرجعت الى الدلالة (فان قيل المراد
جزاء الآخرة والالكان فيه إشارة الى نفي القصاص) اجيب بان القصاص
جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل
وجه ولو سلم القصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (و يمنع تخصيصها)
بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم
والخصوص من هوارض الائمة اذالم يتم لم يخص لان التخصيص فرع
العموم وقيل العموم اس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضاً
فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى
النص (عليه) للحكم (لا يمتثل ان لا يكون) ذلك المعنى (عليه) له في بعض
الصور لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلاً فلو قلنا بالتخصيص لا يكون
عليه اهـ هذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه عليه لحكم وغيره له وهو
محال (واما الدال على مقتضائه) الاقتضاء العضب يقال اقتضيت ان الدين اى طلبته
وسمى مقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادخل على اللازم) هذا
يماول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه)
خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (سرطاً) خرج به الباقي فاعطى
الحكم على المحدود وهذا القيد بما اعتبره فخر الاسلام وسمى الائمة وصدر
الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة
اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحتها الشرعية او العقلية
وسمى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى (كاعتق عبدك معنى بالف) فان هذا
الكلام (يقتضى البيع ضرورة) اى ضرورة صحة العقد فان اعتناق
عبدك بطريق البيعة عن الغير لا يجوز الاتمليك له فصار كأنه قال بيع عبدك
عنى بالف وكى وكبلى في الاعتناق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس
بمستقيم لانه يحتاج الى قبول (ورد بالنع) وانما يحتاج اليه اذا كان المقتوض
هو هذا المقدر فكأنه اى خذ هذا التقدير لتحقيق في هذا البيع عدم القبول
بخلاف ما ذكره الامام ابو حنيفة من ان الأمر كأنه قال اشترته منك

فاعتقه هي والمأ مورحين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه منك
فانه شتم على الإيصال والقبول ثم هذا التقدير أحسن من جهة انه جمل
هي متعلقا باعتقه على معنى اعتقه ثابا هي ووكيلا لاصلة للبيع اذ لا يقبل
بعته منك بل منك والتحقق ان هي حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه هي مبيعاني بالف كذا في التلويح
(اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ ثبت بطريقي التضمين وهو
غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين
لغوي ولو جم كما هو رأى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة
العقلية ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان مقتضى يجب ان يكون لازما
متقدما بخلاف المضمين وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين
الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة بالفعل المتروك ولا يضي
ان الياء ليست صلة للبيع فابها للقبالة ونسبتها الى البيع والعقوى سواء فالوجه
ان يقدر هكذا بع صدك مني بالف ثم اعتقه ثابا هي فليأ مل واذا ثبت
البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اي مع البيع (شروط بمقتل
السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الأمر اهلية الاعتاق حتى او كان صياحا فلا
اذن له (اولي في التصرفات لم يجر منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف
لو قال اعتق عبدك هي بغير شيء انه يصح عن الآخر ويستعني الهية عن
القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن فيه لكننا
نقول انما يسقط ما بمقتل سقوط والقبول في البيع ، بمقتله كما في التماسي
لا القبض في الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض في الصورة
المذكورة يقع العتق عن الأمور لاهن الأمر (وهو) اي الاقتضاء (ثابت)
يعني ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة (خلافا لغير) فانه
لا نقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من انضوي في اثبت اي متبعا ذلك
الاقتضاء الثابت بعدم عموم مقتضى على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم
المتقدم الذي اقتضاء الكلام تصحيفا له اذا كان قصته افراد لا يجوز اثبات
جميعها بصريق العموم (خلافا لما في رحمه الله تعالى) فان مقتضى على
لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عدلا او حجة
على تقدير وهو مقتضى اسم المفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم

٣ والحق انه لا عموم له
اذا كان ثم تقدير ان
متعددة يستقيم الكلام
بكل واحد منها فلا
يقدر الجمع واما اذا
تعين احد ها بدليل
عقلي او من كان حكمه
في العموم والخصوص
كحكم الظاهر للمفوض
فظهر ان المتعنى منه
عموم كذا في اصول
ابن حاجب وشرحه
سجد

او نقول المتنى المضاف
الى العبد اقتضى تبعا
واحدا مضافا اليهم
فيكون المضاف اليه
مع عموم هو متعلق
المتعنى لا نفس
المتعنى سجد

بلفظ الجمع اخبر
ليصح به المذكور ولا
يتخفى ضيعة العموم
هنا واما المتعنى هو
البيع المضاف الى
العبيد المذكور
لفظا سجد

الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عند ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير
الجمع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة
المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في اقامة
المعنى فان كان من صيغ العموم فقام والافلا فلي هذا يكون العموم صفة
اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا يتك عنه واما قلنا
بعدم عموم المتعنى (لانه) اي المتعنى اسم مفعول (ضروري) صبر اليه
تخصيصا للتطويق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه
فيبقى على عدمه الاصلى عزالة السكوت عنه (و) لان العموم (لفظ) اي
مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمتعنى معنى لالفاظ فلا يوجد فيه ٣ العموم
(فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك حتى بكذا ثبت بيع كل من عبيده اقتضاء
فكنا العموم الثابت به نفس المتعنى وفرق ما بين عموم المتعنى بالصفة
والاضافة وعموم المتعنى بين هذا وان تصرف الدليل الاول الى الدهوى
الاول والثاني الى الثانية (فتبطل نية الثلاث في اعتدى للوطوة) هذا شروع
في فروغ عدم العموم واما تبطلت لان الطلاق وقع فتعنى الامر بالاعتداد
فيكون ضروريا ولذا كان رجما اذا الضرورة تدفع به ولثلاث فوق
الضرورة واما قيد بالوطوة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجز
(و) تبطل ايضا نية الثلاث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على
انصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لنية الثلاث لاعلى ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء الذي هو محل لنيته واما ذلك امر شرعي
ثبت ضرورة ان انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرطا على تطليق
الزوج اليه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة ليس محلا لنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء
ينافي العموم (وكذا) تبطل نية الثلاث (في طلقك) فانه وان دل لغة على
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحداث في الحال فكأن
ينبغي ان يلغوا لانتهاء الطلاق في الماضي لكن النزع اثبت ليصحح هذا
الكلام طلاقا من قبل التملك في الحال وجعله انشاء لتطليق فصار دلالة
على هذا المصدر اقتضاء لافظة (فان قيل صيغ المفود خرجت من
الاخبار الى الانشائية وما ذكرته مبني على الاخبارية (فنا ليس
معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبنى جهة الاخبارية اصلا والاول عمل

حال انشائها بأخبار فيها اذا امكنت كقوله للطلق والمتكوضة احدكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات محضة (حتى يرد اولاه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم نسبة خارجية مثلا بمقتضى لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا) وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع بقطعة من حكم عليها باحد ههنا وثالثا انه لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر (ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قل للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر من افعل طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه اطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر ان فعل فيكون ثابتا لا اقتضاء فيكون كالمفوت فيصح حله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ٩ ولم يميز في الثالث في مقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كاسق وهذا لا في اقتضاء على عدم عموم مقتضى ايضا (والباين كما اطلق) في ان البيوتنة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء (الان) بينهما فرقا وهو ان البيوتنة تنوع الى حفيظة) وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بوحدائين (وعليظة) وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثالث (فصحت) اي اذا تنوعت البيوتنة الى النوعين صحت فيها (نية الثالث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية تمييز المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البيوتنة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمما كالمالك في المنصوب يثبت في ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام اشكاح فضلا عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحل في الحال لا تنوع الى نقصان وانكسر كل كاري فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالخرق والقتل واوسلم اتصاله به بلا تنوع ههنا

٩ فان قلت لم يميز في الثالث في مقتضى بهذا الاعتبار الذي في الباين لا اعتبار العموم فلنا لا يجوز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ بعد

كيف وتوهم بالمدد فيكون أصلاً في التنويع فلا ثبت مقتضى والالكان
 نبما ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملاً للإطلاق فانه حيث لا غاية وع الى منزل
 الملك باقتضائه العدة والى منزل الحل بكمال المدد وليس شيء منها محتملاً
 نفسه (ويطبل) كما يطبل نية التلث في اعتدى وانت طالق وطلعتك
 (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الاله في هذه الدار فكذا فتوى
 تخصيص الفاعل بان قال حيث فلانا دون غيره فانية باطله قضاء بالاتفاق
 وديانة الا في رواية عن ابي يوسف (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا
 اكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطله كما سبق (وسبب) كما اذا قال
 ان اغتسلت واراد الاغتسل عن الجناية فانها باطله (وحال) كما اذا قال لرجل
 قائم لا اكل هذا الرجل واراد حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لا تزوج ونوى
 كوفية او بصرية (في التبيين) منطلق بالتخصيص (فان قيل هذه الامور انما
 ثبت بطريق الافتضاء اذا اجل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما
 اذا قيد بالشرعي فلا اذا لا يعرفها من لم يعرف النسخ اصلاً) قلنا الصحة
 الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الخلاف
 على الاكل مثلاً موقوفة على اعتبار انما كور (ككان) كما اذا قال لا اخرج
 ونوى مكاناً دون مكان (وزمان) كما اذا بوي في المثال المذكور زماناً دون زمان
 فان هاتين التبيينين باطنتان باتفاق بين الشافعي وان منعه الامدى ثم لم يوين
 الفرق ولذا اورد هاتين الصورتين في صورة الاتفاق بخلاف صور السابغة
 فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان في الحقيقة يستلزم في كل فاعل ومفعول
 وسبب وحال وصفة ولذا بحث بكل من الصور وذلك سني العموم فوجب
 قبحه التخصيص فتأمل فتعوض بالمكان والزمان فانية التخصيص فيها باطله
 بالذوق والحل ماسياً على ان دليله لا يفيد العموم المعنى والكلام في العموم
 الذي هو من عوارض اللفظ (والمصدر المنفي) كما في الصور المذكورة (وان
 ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لايم) كما لايم المقتضى لكن
 لغة ومن طاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى
 السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
 المصدر وهو سكرة في موضع التي فيم فيقول التخصيص (الاذا تنوع) ذلك
 المصدر في حيث نصحية نوع دون نوع خلافاً لاني ابيهم (كالمساكنة)
 فانها لا تنوعت الى كلمة وهي ان يسكن في بيت واحد لا يعينه وقاصرة
 وهي ان يسكن في دار واحدة صح نية بكلمه ذاق لا ساكن فلا .

٦ ذاق الاكل اسم للفعل
 والماصول محله
 والفعل لا يكون مدون
 محله فثبت المحل
 مقتضى وحسنه بكل
 طعام لحصول المحلوف
 عليه فلا يكون من
 باب العموم معه
 قلنا الحث لحصول
 المحلوف عليه لا للعموم
 المقتضى فيطبل
 الاستدلال سبب

على ان فهم الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلانية (والخروج فانه
 المتنوع الى مديد مرخص وغيره صحح نية المديد بخلاف ما لنوى في الاول
 الساكنة في مكان بينه وفي الثاني الخروج الى مكان بينه حيث لم تعمل
 النية اصلا (هو الصحيح) لاما ذهب اليه صاحب الكشف ولما ذهب اليه
 ابو هيثم اما الاول فلما سألني ان في الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر
 في الجامع لم ينصف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج للامسوع الى نوعين
 صحح نية استعهاديانه وان لم يصح قضاء لما فيه من الضيق واما الثاني فلان
 النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريده الجنس من حيث تحققه
 لان حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما (الاذا اظهر) استثناء مما بقي بعد
 الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا
 لا اكل اكلا ونوى اكلادون اكل يصح (كالذكورات) من الفاعل والمفعول
 وغير ذلك فانه اذا اظهرت نعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان
 في هذه المسائل بحث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
 العموم اجلب عنه بقوله (واختلف يكل) اي بكل جزئي من جزئيات المصدر
 والفاعل والمفعول ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة ليعين (لوجود
 المحلوف عليه) في تلك الجزئيات (للاعموم) المتأني للاقتضاء وفي نفس
 الحقيقة (فان قلت لاشك في صحة قولنا ان اكلت اولا اكل الاخبر او ان اختلفت
 الاعن جنابة ولا اكلهم فلانا الا حال قيامه ولا تزوج الا كوفية ولا اخرج
 الا مكان كذا او زمان كذا والاستثناء فرغ العموم فلو لا العموم لما صح الاستثناء
 قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقترض والاستثناء قرينة لل حذف
 فلا اشكال وتحقيق مذهبي ان لا اكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل
 اثبات بعض الافراد للنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى ما كولا
 دون ما كولا او اكلادون اكل فقد نوى ما لا يحتمل المعط بخلاف لا اكل
 شيئا او اكلادون اكل اذ بقصده المتكلم عدم التعيين له هو معين عنده فلذا فسر
 ببيان نية فقد عين احد محتملاه ونظيره الفرق بين قرادني لا ريب فيه بالفتح
 والرفع على ما قرر من الفرق بين نفي الجنس وفي الفرد الميهم ولذا صح
 ان يقال بالرفع لارجل في الدار مل رجلان او رجلان ولا يصح بالفتح نحو لارجل
 بل رجلان او رجلان فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قوله لا اكل اكلا
 للتأكيد وتأكيد تقوية الاول من غير زيادة وهو ايضا لا يدل الاعلى للماهية

(وعلامته) اهل ان طاعة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
والمرتلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتخصيصه ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة
صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا ومهما الكل
مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف البتداء والتخبر
وفعل الشرط في مثل ان ذبا قاتم وامثال ذلك ومن هذا القبيل التخصيصات
وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر
وصاحب اللبر ان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا
ماوراء محذوفا او مضرا ولا اختبر ههنا مختارهم احتج الى بيان علامة
تجبر بها المقتضى عن غيره قليل وعلاته اى علامة المقتضى (ان يصحح به
المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا)
اى يصحح من جهة الشرع لانه لا ينافي بخلاف المحذوف والخبر قال الامام
شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض
الكلام للاختصار اذا كان قيايى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف
من هذا الوجه يكون ثمة وثبوت المقتضى يكون شرعا لانفة وانما حذف
فخر الاسلام هذا التقيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة
الشرعية وذكر ههنا زيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لا يلغى)
المذكور (عند ظهوره) اى يظهر المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ
الاصول فخر الاسلام في بيان العلامة قليل في توجيهها ان لا يتغير ظاهر
الكلام عن حاله وامر به عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (اقول
لا يفتى ان تغير الكلام عن حاله وامر به عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم
ان يكون المذكور غوا غايبة ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
الانقضاء فالصواب ان يقال منه ان لا يكون المقدور بحيث اذا صرح به لا يبقى
الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لبعده المتزوج الا انه مطلقا فانه
لا يكون اجازة اقتضاء باعتباره ان الإطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه
الرد فلو تمت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله مطلقا او كيلا محضا
بالإطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى
خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجوده في غيره جعلته
شرطا لعلامة (و) شرطه ايضا (ان يصحح تابعا للمذكور) بان يكون
المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستع مثله لا ان يكون

اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستمتع النفس (وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا يستمتع الايمان) وقلنا اذا قال لعبد كافر عن يمينك لا يثبت الاعتراف اقتضاء لان اهلية الاعتراف اصل لسائر التضاريف فلا يثبت تبعاً الى غير ذلك من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص (كالدلالة) في اعادة الحكم قطعاً واشتراك الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة التبرأ اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكماً للشرأ فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص حيث يترجم عليه لنبوه بناء على الحاجة والضرورة بخلافها

﴿ فصل ﴾

فما فرغ من الاستدلال بالصحة اراد ان يبين فساد وجوه استدلالها ببعض العلماء فقال (استدلال وجوه) آخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا منها (مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم اثباتاً ونقياً ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكرناه شرعاً وطائفاً منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بحكم او مساوئته فيه والاستلزام بثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهومه موافقة للمخالفة (و) منها (ان لا يكون خارجاً مخرج الغلب) المعتاد مثل وراثتك الاثني في حجبورك فان الغالب كون الرب في الحجبور قائم فيه بذلك لان حكم اللاتي سن في الحجبور بخلافه ومنها ان لا يكون اسؤل سئل عن المذكور او لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكاة فيقول في الغنم السائمة زكاة او يكون الفرض بينه لمن له السائمة لا العلوقة ومنها ان لا يكون منصوباً بمهالة المخاطب ان لا يعلم وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة السائمة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكاة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عن هذا بل للاعلام ومنها ان لا يكون تدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بوصف مثلاً اذا قيل في الغنم زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخصها بالعلوقة تدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم لسائمة زكاة ثلاثاً تختص قال الامدى وبالجملة او لم يظهر سبب من الاسباب المرجحة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل اسكوب فهل يجب القول بنفي الحكم

٩ اى بدلالة النص
يعنى ان شئاً من
الاولوية مساوية لو
ظهر كان الحكم
من المسكوت عنه
بأبانه لا دلالة النص
هذا اذا لم يتجوز الى
تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع لعله لا تدرك
بالغة واما ان احتجج
بها في القياس فقد

في محل السكوت محققا لقائمة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به
 فاسد (فانه لو ثبت فسقل) يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فلما ان ثبت بلاديل
 وهو باطل بالافتاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتمين انه لو ثبت ثبت
 بنقل (و) ذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الاحاد اذ (الاحاد متعارضة)
 فلا يفيد الظن لانها انما يفيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف
 ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يقد الا الشك والافتة لا تثبت بالشك
 (ولا تنوار اوشبهه) ليحصل العلم او طمينة الظن والاملا اختلف فيه ذلك
 الاختلاف (فلا مفهوم) مخافة اصلا (قيل) في وجهه فساد الاستدلال
 بالمفهوم (لان الالينات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا بدل) احدهما (عليه)
 او على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف
 ولو ادعاه لبطال قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المتطوق (وهو) اي
 مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عالمية اوله
 اسم الجنس كالماء في حديث النفس الذي سيأتي او العلم نحو زيد موجود معه
 الجمهور وقوله ابو بكر الدقاق وبعض الخبايلة والاشعرية (الفهم الانصار
 عدم) وجوب (الافتسال بالاكسال) وهوان يجمع بلا انزال (من قوله
 عليه السلام الماء من الماء) اي النفس بسبب المني وهم من اهل اللسان فلو لا
 ان التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق
 اقول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل (من)
 اداة العموم) وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة
 من وجود نفي بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب
 غسل من احيى والنفس (وهو) اي عموم الماء (صحح) مسلم (لكن الماء)
 لا يجب ان يكون هينا ابنة بل (قد ثبت هينا) كالا نزال (وقد ثبت دلالة)
 كما في التمه الخاتين فانه لما كان سيلا اقيم مقامه لطفة وعدم انضباطه كالسفر
 و التمه (و) النوع الثاني مفهوم (الصفة) لا يراد بها التعت بل كل قيد في الذات
 مخصوصة منهم ولي الواجد وض في الزمان والمكان وغيرهما متناه وقال
 به الشافعي ومالك وحمدوا الاشعري (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر
 (الشافعية) فلو لا ان تعبيد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه لما تنفروا
 اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا واعلم الاحسن ان
 قول قوه افقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح

وبعض الشافعية كابن
 شريج والقاضي ابي
 بكر وامام الحرمين
 والغزالي على منعه
 شه
 والحاصل ان الحنفية
 يتفرون ايضا بشهادة
 الرجوع الى الوجدان
 شه

للاستدلال لجواز ان يكون التفرع لاعتقادهم ذلك وانما الالتزام في تفرع
الخطية حيث يلزم منه الاقرار بعدم الانكار (قلنا) لانسب الملازمة بل التفرع
(اما لتركهم على الاحتمال) وانصرح غيرهم باتصافه بالفضل (اولهم
البعض) اي لفهم المعتسدين لا غادته الثاني عن التفرع قصد ذلك الثاني
في الصورة المذكورة فينته عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس
نفي الفضل عنهم (اولا نغها مه في الجملة) ولو من القرائن وفي المقام
انخطا في البعض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى
من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري وعبد الجبار من
المعتزلة وابن النرجس من الساقية (لان عدمه) اي عدم الشرط
(يوجب عدم المشروط) والا لا يكون شرطا (قلنا) ما ذكرتم انما هو
في الشرط الاصطلاحي كالوضوء للصلاة و (هذا الشرط) الذي نحن
بصدده (لقوى) وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون
شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او عللا وانتفاء شيء منهما لا يوجب
انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعال (و) النوع الرابع مفهوم (الفاية)
وهو اقوى من مفهوم "الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من
قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالفاسي ابي بكر وعبد الجبار
(لانها) اي الفاية (آخر) والا لا تكون فاية (قلو) لم يكن ما بعد ها
مخالفا لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعده) في حكم ما قبلها (لا تكون) الفاية
(آخر) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في الآخر) نفسه
(لا سيما بمده) يعني سننا ان ما بعد الفاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن
الفاية آخر لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق
في الفصل وانما النزاع في نفس الفاية كز ما ن غيبوبة الشمس ونفس
المرافق واعتراض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم
مدخول حرف الفاية وهو المذكور لم يصح حده من المفهوم اقول كونه
مذكورا لا يفي بحكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن
ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اي مفهوم الفاية (قد يعد
من) قبل (امثلة) قال صاحب البدايع هو عندنا من قبل الاشارة
للمفهوم ومن هذا هو الحمل لكلام تناويع في بحث الممارسة

والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء)
فانه يفيد حكما للمستثنى محالفا لحكم المستثنى منه عند جهور السافعية
واكثر منكرى المفهوم (الدلالة) قولنا (لافاضل الا زيد على) نفى كل فاضل
سوى زيد و (اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دال على ذلك انما هو (من
خصوصية المقام) وهى كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو
المطلوب وسأ فى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس
مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والقزلى وجاعة من الفقهاء الى انه
ظاهر (فى المحصر) وان احتمل انما كيد (قوله عليه السلام انما لولا لمن اعتق)
(و) قوله عليه الصوة وانسلام (انما لا بعد بالثبات) اذ يتبادر منه عدم
صفة العمل بلانية وعدم الولاء لغير المعتقد (قلنا هو) اى المحصر لم ينشأ لا
(من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولأ للمعتقد وكل عمل بنية وهو كل
موجب فينتفى مقابلة الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق
بل لغيره وبعض العمل بغيرية فان قيل لانفس ان مجرد عموم الموضوع
كاولاء مثلا بدون ان يفيد احصر غايته ان كل الولاء للمعتقد وهو لا بد فى
ثبوت بعضه بل كله لغير المعتقد لجوار اشتراكهما فى الاضافة لثبتهما قلنا
انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ وثبت له ولأ لما ثبت للمعتقد لامتناع
قيام الصفة الواحدة بهما فيصدق ليس الولاء للمعتقد وقد كان كل
ولأ له لا يقال هذا انما يتم لو تفسر الولاء أن بحسب الوجود وهو ممنوع
لا يجوز ان يتغيرا بمجرد الاعتبار فان النفي الواحد قد تعرض له اضافات
معددة نحو جميع هذا الكتاب سماع زيد وكله او بعضه سماع لغيره ولأنا
نوع محموله ههنا فانه وجودى لان اللام للاختصاص والاستحقاق
ويتنوع مع الاستحقاقين كفى مسكية انداز زيد فانه ظاهر فى الاستقلال
الذمى وغير ما غيره على تقدير الاشتراك (و) نوع سابع مفهوم
(العدد) او انما فاد انحصير (لان التعيين) بحيث يعمل الحكم المحدود
وعبر (بصل من اعداد) فانه لا يحتمل الزيادة والقصان كما علم فى ثلثه قرو
(فب التعيين) اى تقويم حرازه انما هو (بصنة) لاسيما اذا كانت مفهومة
من ذاتها لدلالة النص فى حكم مخصوص كسابق (لأيه) اى لا بالعدد
نفسه حتى يرد اصله من حيث ان عدم تعرض لى ليس
منه (والمذهبون) اى القول بمفهوم العدد والقول بفضيه

(مرويان من مشايخنا) فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق
ولأن الذئب في معنى الكلب المقورق أنه يتدنى بالاذى وكذا قوله العميق
غير مستثنى لانه يتدنى بالاذى فليس كخراب الجيف مع قوله في جواب
قياس السافعي السباع على الفواسق والقياس بمنع لما فيه من ابطال
العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن مفهوم (المحصر) ويراد به
عرفا النقي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ماحقه التأخير
من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعر يف المسند والمسند اليه
والمراد به هنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا
في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويحصل لتلبر ما هو اخص منه
بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم
في العرب وصديقي خالد ولاخلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكبا استعمال
الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق
زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيدان حصرا للانطلاق على زيد لان اعتبار
أئمة الاصول لما غير اعتبارهم فانهم انما يفتنون عن احوال القراكم
من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا
ما اختاروه وان اختاره بعض قائل (اذلولة) اي لولا المحصر (لاخير من
الاعم بالاحص) واه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح 'العالم زيد'
فظاهر انه لاقرينة تاعهد وليس للمحصر لامتناع الحمل بل ناصدق عليه العالم
فلوفر من غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه لعالم لكان 'العالم اعم من زيد
وبكر وقد اخبرت عنه زيدوا بطلان اللازم فلان اخبرنا ثابت للعالم ثابت
جزئية تعيلزم ثبوت زيد ابكر واذا ثبت هذا بطل جملة الجنس ولما صدق
عليه مع بقائه على العموم (فوجب جملة) لما صدق عليه بعد تخصيصه
بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بصحة مفهومه وذهي
(يعني الكامل) المنتهى في العلم تذي تصويره للخصب وتوهمه وانت تعلم
قضية من ذلك النخص انتصور انه هو به زيد (فتنا اللازم) من الدليل
الذي ذكرته هو (لمباينة) وهي غير مضبوطة (لا المحصر) الذي هو
المضبوط (ومنه) يري من الوجوه القاسدة (ما قيل القرآن في النظم
يوجب المسودة في الحكيم) يعني ان كل عطف احدي الجزئين المستقلين
على الاخرى هي تسريته 'تانية' لاوف في حكمه متعلق بهتفيا او اثباتا

قال به بعض اهل النظر (لان المطف) سواء كان بين المفردين او جملتين
 ناقصتين او تامتين (يقتضي الشركة) بين المطفوف والممطفوف عليه
 في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاء في زيد
 وبكر ثبتت الشركة في الحكم بالايجاع ولا موجب لذلك سوى المطفوف
 والمطفوف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله
 تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب
 الزكاة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه بتحقيقه للسنن وانه في الحكم
 لا يشترط الزكاة والصلوة في المطفوف فوجب القول بالشركة في الحكم
 (قلنا) لمقتضى الشركة بينهما في الحكم (ليس المطفوف بل افتقار الممطفوف
 ونقصه) فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره
 لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل
 والشركة في الناقصة انما ثبتت ضرورة افتقارها الى ما ذكره في الافادة
 فقد عدت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فثبت ان الشركة دارت
 مع الافتقار وجود او عدمه انما هي لثانية قد تكون تامة باعتبار امر
 فلا تنسأ رتبة الاولى فيه وناقصه باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا
 قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق
 بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه
 عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيئه او ذكر شرطه
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير
 صالح خبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبر البدي فبدل ذكره
 مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
 وعزة ٢ ضيق فان عادة طالق مع الاستعانة به بل على ان مراده التخيير
 وانقص على اجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت
 طالق ثلث وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاضة الا ان عزة
 تضيق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا
 في وقوع الحدث وان كان مرادا وحيد وجد الخبر في الثاني دل على انه مراده
 دون خبر الاول فخير الاول منه يصلح لك في تعليق ايضا بالشرط يقول
 عدو وبين الجملتين لا محل لها من الاعراب عاقبة محل بحث لان
 المصنف من توابع والتوابع كل نداء عراب سبقه ويؤيده مذكور قول

(٢ منة)
 مهله لك قضى وزاى
 مجبه لك تشديدي
 وتلا تأييد ايله جيل
 نام بر جلك قز ينك
 اسجى وبر شاعر لي
 مشوقيدر

الامام خمس الاثمة ليس في واو النظم د ليل المشاركة بينهما في الحكم
 انما ذلك في واو المطلق (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص
 العلم بسببه) اى قصر العلم اصطلاحيا كان اولفويا على سبب و روده
 او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجراءه على عومه
 لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا يتناقى عموم اللفظ
 ولا يقتضى اقتضاه عليه ولاه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك
 بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك
 الاسباب فيكون اجاعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص من السبب
 وقال الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى باختصاصه به وبعض اصحاب
 الشافعي و ابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب
 سؤال السائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوصا الاول دون الثاني
 وانما حصص من حصص (ذوذا) اى نولا اختصص العلم بالسبب
 (ج. رخصته) اى السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العلم الى جميع افراد
 على السوية فلا جاز تخصيص اى فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه
 بما يصلح للتخصيص حاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و)
 ايضا نولاه (لم يكن نقله) اى نقل السبب (فاضة) فانه ذا عم السبب
 وغيره يكون استهاتهما سواء فلا تنق في ذكره فائدة (و) ايضا لولاه
 (لم يضاف) لاجوب (اسؤال) لانه عام واسؤال خاص وكل منهما
 يجب اني منه من الشرع (قصة) عن الاول يجوز دخول البعض
 من الافراد في الحكم (قصة) يعنى يجوز ان يكون بعض افراد العامة معلوما
 دخوله تحت مرادة قطع بحيث لا يحتمل تخصيص دليل يدل عليه ويكون
 السبب من تلك الافراد (و) فقه عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب
 (لا تهمس فيه) اى في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة
 اسباب رول الآيات وورود الحديث ووجوه النصوص فائدة (و) فقه
 عن الثالث (مطبقة) نهى (الكشف لانسوان) يعنى ان معنى مطبقة
 الجواب لسؤال انه هو الكشف عن اسؤال وبين حكمه وقد حصل
 مع اربعة وفسر وجوب مطبقة بمعنى المساواة في اعموم وخصوص
 (ومنها) اى من وجوه عدسة (تخصيصه) اى من (بفرض التكملة
 لانه) اى ممكن (يصح كلامه فخره فيجب نهوه) اى من كراهة

في العموم والخصوص (على ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض
 كما المذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للحدح او الازم لا يكون له عموم
 لا نأفل انه لم يكن غرض التكلّم به العموم (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك
 موجب الصيغة بمجرد التنهي) من غير موجب يقتضيه (وعمل بالسكوت
 عنه) وهو غرض التكلّم ولا يخفى فساد ترك العمل بالخصوص والعمل
 بالسكوت عنه فان اعم يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل
 بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للحدح او الازم فان
 المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتادوا "عرض اعتبار نوع
 احتمال ولا جله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه
 الفاسدة (حل المطلق على المقيد مطلقا) اى سواء اقتضاه القياس او لا
 كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحته مستوفى فلا حاجة الى الاعادة
 (وان اقتضى القياس) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية (لان التقيد)
 لكونه وصفا زائدا (يجرى مجرى الشرط) في ان انتفاءه يوجب انتفاء
 المعلق به (فيوجب) التقيد (التي في المنصوص) بالاص (و) لما كان "في
 مدلول النص المقيد كان حكما سرعيا فيوجب التقيد "نفي" (في نظيره)
 اى في نصير المنصوص ايضا بطريق القياس (قلنا) حل المطلق على
 المقيد بالقياس فاسد وجوه الاول ان هذا القياس ليس بعدة الحكم الشرعي
 بل (هو تعدية لاعداد لاصلي) وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة
 التقيد لما سبق في مفهوم الخالفة (و) الثاني ان هذا القياس (الابطال
 الحكم الشرعي) ثبت بالاص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا
 (و) الثالث انه (قيس في ملة الله نص) وشرط اقياس عدم النص على
 ثبوت الحكم في النفس او تنعنه وهذه المطلق نص دل على اجزاء مقيد
 وغيره من غير وجوب احدهم على تعيين فلا يجوز ان يثبت بقياس اجزاء
 لمقيد مع عدم اجزاء غير المقيد (فان قيل) منطبق سكت من المقيد غير
 متعرضه ثبوت ولا يثبت فيكون المحل في حق او صفحا عن النص
 (اجيب به) وخ لا هو منطبق بالخكم في التحل سو. وجد "تقيد اوله يوجد
 ومعنى قولهم ان منطبق غير متعرض لصفات "نفي" ولا يثبت انه
 ثابت على احدهم بالتعيين قيس لمحصن ان نقول "تعدى هو وجوب
 تقيد - اجزاء المقيد و"تعدى" نص منطبق بل على عدم وجوب

القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن القيد او غير
 (اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناطرة يرد عليه
 ان المسلو في كتب الشافعية ان المطلق مادل على شايخ في جنسه وفسروا
 الشيوخ بكون المدلول حصة محتملة لخصص كثيرة وفسر هذا
 المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بإمكان الصدق على
 حصص كثيرة فحينئذ لا يجوز ان يكون المعنى وجوب القيد لانه يتناقض
 تناول والشيوخ بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد يتناقض إمكان الصدق
 على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالتقياس فظهر
 ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد قليلا أملا (ومن المباحث
 المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين
 كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
 ومجمله وهو العلم وبانظر الى هذه الاطلاقات (قيل هو ايضا المقصود
) وقيل الدليل (وقيل العلم عن اندليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق
 وابو عبد الله البصري) والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين (والاول اكثر
 اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في ترتيب
 الاقسام واخرج بيان الضرورة وانسخ من البين ونسخ الائمة جعل
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل انسخ من اقسام البين
 وقال البيان لاظهار الحكم وانسخ لرفعه (وفخر الاسلام ومن تبعه
 اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي) (قال في التلويح
 لا يخفى انه ان اريد ببيان مجرد اظهار المقصود فالسمع بيان وكذا غيره
 من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد
 من كلام سابق فليس ببيان ويخفى ان يراد اظهار المراد بمسبق كلام
 له تعلق به في الجملة ليسهل التسخين دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
 ابتداء اقول يؤيد سطر السبق مرات اول قول فخر الاسلام وغيره
 من المتأخرين ان هذه الملح بمقتضاها محتمل لبيان فوجب الحق بها فان المتبادر
 منه ان المعروف هو البين الذي يلحق بكتاب السنة (والثاني حصصهم
 البيان في خمسة او اربعة فانه لو اريد المعنى لشمول لبيان الاحكام ابتداء
 لما صح انحصار كل شيء في لايجب ان يكون كلاما والخرجه من اقسام
 بيان الضرورة كسقوط شيء عن تغيير فعله يد وسقوط الشفع

والمولى كما سيبي ولهذا قلت (وهو اظهار المراد) سواء كان بالقول او بالفعل
او بالسكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار معه لا نا نقول دفع
احتمال المجاز وانصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد سبق
(ما) اى كلام او فعل (له) اى البيان (تعلق مانه) اى بذلك الكلام او الفعل
فيسهل النسخ و بيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا)
ولما كان كون القول بيا نا طاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له
بل استدلل على كون الفعل بيا نا بالنقول والمعقول فقال (لسانه عليه السلام
الصلوة والحج بافعال) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بفعل اراد ان يدفعه فقال (وقوله)
عليه الصلوة والسلام (صلوا) كما رأيتموني اصلي (وخذوا) عني مناسككم
دليل بانيته) اى بيان الفعل لانه هو البيان (ولامامة حبرائيل عليه السلام)
فانه عليه الصلوة والسلام بين مواقيت الصلوة للنبى عليه الصلوة والسلام
بالفعل حيث امد في البيت في اليومين (ولما سئل رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبينما المواقيت
بالفعل (ولان) البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان (الفعل ادل)
من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجرى فيها التحلف
والاحتمال ودلالة القول وضعية يجرى فيها وهذا قيل ليس الخبر كالمعاينة
الا يرى انه عليه الصلوة والسلام امر اصحابه بالخلق عام المدينة فمفعلوا
ثم ناراوه حتى بنفسه خلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل (قيل) بالفعل
لا يكون بيا نا لانه (مذلول) اى يكون اطول من القول (في تأخير البيان) اى لو
دين به ثم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير حارر (قلنا) لانسان ان الفعل
اطول من القول اذ (مذبيصول) لسان (به) اى يقول ضولا (اكثرا) اى
من القول الذى يحصل بالفعل (كهيئت تركعتين) فاه ويات بالقول
ربما يستدعى زمنا اكبر مما يصلى فيه ركعتين (واوسى) ان اعمل اطول من
اقول (فلا تخر) اى لاسلم روم تأخيرانية ان (للسروع فيه) اى في الفعل
(بعد امكان) يعنى ارجح بيان انما يلزم ان لم يسرع في الفعل صعب
الامكان وانما يستعمله وقد سارع فيه واشتغل به لانه لا يستد طاه رما
طه ومثله لا يمد تأخير لكن قد علامه ارسل " صر " فسار في السائل
فتى في سبع شهر حتى دحمت فنه لا يسر سؤرا بل مائة ادرامته لا يعود

(ولو سلم) لزوم تأخير البيان لكنه ليس بمنوع مطلقا بل اذا لم يتضح
 غرضنا يستدبه واما التأخير الذي جوزناه (فلا يشترقوى البيانين) وهو
 الفعل لكونه ادل من القول كما سبق (على) ان تأخير البيان لا يتبع مطلقا
 وانما يتبع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك (انه لم يتأخر عن) وقت
 (الحاجة) فجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى
 قول وفعل صالحان للبيان (بمدحهم) بمحتاج الى البيان (هاب اتفقا)
 كما طاف عليه الصلوة والسلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر
 بطواف واحد (و) ذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان (عرف
 السابق) من القول والفعل (فهو السابق) لحصوله به (واللاحق
 تأكيد) للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فانيسان احدهما
 من غير تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية
 طوافين وامر بطواف واحد (ما قول) اى فانيسان هو اقول لا الفعل
 (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والعمل تدب له) اى لاى عليه
 الصلوة والسلام ان فعله على طريق التدب له (او واجب عليه) على وجه
 يخصه ولا يسرى وجوبه للامة وانه اجلنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولي
 من افعال احدهم (وهو) اى انسان على ما اختاره المحققون (نحو)
 ان تقرير وتفسير وتعبير وتبدل ضرورة وازدادة البيان الى الارادة
 الاول من قبيل اضافة العباد الى الحس والى احساس مراعاة النية
 الى سببه اى بيان يحصل بسبب ضرورة ووجه اضطرار بيان ما
 بالمدق او غيره (وان شئت بين ضرورة) (والاول اما ان يكون بيا المعنى
 الكلام او لارادته كادة التى فى بيان تدبيل) (والاول اما ان يكون بلا تغيير
 او معناه فى بيان التغيير) (والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن اثنى
 اكده بقطع الاحتمال او مجهولا كما نسترك والمجمل ونحوه) (فان فى
 بيان تفسير الاول بيان تقرير) اقول بشكل احصر بيان مجمل غير مف
 فانه خارج عن الاقسام الاربعة برباد بتفسير معنى كما مر فى التفسير
 فيجوز بدخل البيان اثير اثنى فى بيان التفسير الاول (بيان تقرير
 وهو تأكيد الكلام بقطع احتمال محذور) ان كان الكلام مؤكدا حقيقة
 نحو قوله تعالى ولا تأخرن عنه ان تأخرن عنه فان تأخرن عنه في غير معناه
 بل للارادة فلا بد من اذنيه ولا يغير المعنى (و) حتمه (خصوص

١٩ كالتكرار لآد بها
 من وكالته فخصص
 وكبيان الاسماء
 الشرعية من الصلوة
 والزكوة وكبيان
 النسخ فيكون أربعة
 أقسام سجد
 فان قيل لم يجوز
 ان يكون المرد من
 قوله تعالى ثم ان علينا
 بيان هو البيان
 التفصيلي وتأخيره
 جاز عند ابى الحسين
 لا الاجال قلنا
 المذكور في الآية
 مطلق فالتعديد بلا
 دليل غير جاز قبل
 لو صح هذا لم صحة
 التأخير عن وقت
 الحاجة ايضا سجد

فرق بطريق آخر كما سيحى (و) اما (النسخ) فانه وان لم يكن تغييرا
 بل فيه واطلا بالنسبة اليه لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمى بيان
 تبديل البهتين (والصفة) فهو اكرم بين تيم الطوال فيخرج القصار والحال
 ملحق بها (والغاية) فهو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبل
 البعض) فهو قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
 فيخرج غير المستطيع (واعلم ان هذه الاشياء اما تعد من بيان التغيير
 لا طراد تغييرها والافلا حصر فيها لوجود غير غيرها كما عطف مثلا فانه
 قد يكون مضرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وهدي حر ان قلت
 فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد مالحقتها
 الاستثناء منبر لحكم الشرطية الاولى في حق الانطال كما صرح به في تلخيص
 الجامع (و يجوز تأخير) بيان (التقرير والتقرير عن وقت الخطب لا) عن
 وقت (الحاجة دون تغيير) ما تأخيره عن وقت الخطب لا يجوز اعلم ان
 تأخير البين عن وقت الحاجة لا يجوز الاعلى قول من يجوز تكليف المحال
 (وما روى عن بعض الاصحاب لمن وضع العقاب في آية الحطاب قبل
 زول من النجس فعلى تقدير ثبوته يعمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت
 فرض الصوم واما تأخيره عن وقت الخطب فقبل يجوز مطلقا وقيل
 يتمتع مطلقا وقبل يتمتع في اخره اذا اراد به غيره لافي المجمل وقبل يجوز
 في المجمل و يتمتع في غيره لكن المتمتع تأخيره هو البيان الاجل في كل ذلك
 هذا العام مخصوص او يخصص وجوز تأخير التفصيل بعد قرن البيان
 الاجل (والمختار عند مسايخ جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير
 والتفسير واما في بيان تغيير بقسامه) وقائمة الخطب على تقدير تأخير
 البيان لمن على الفعل والتهيؤ له ضرور ود البيان فانه يعلم منه احد الدولات
 بخلاف الخطب بالاهمل فانه لا يفهم منه شيء ماصلا في جواره في لتقرير
 والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بانه ٩ حيث اراد به التفسير لا تغيير
 لانه حل على يرب شكل عند عيه صلاة واسلام من معناه ولان البيان
 في رامة اربح ولا يضح في تعبر لا يحمل عيه مصدق ولانه مراد
 بالحاج فلا يراد غيره دعه محمول مسترك وفي انظر بر معنى التفسير بل ولي
 (٩) في معناه في معناه اصله وسلامه يكثر عن معناه
 وحرر حر حيد وحب سبي عيه صلاة وسلام تكبر معناه بل قال

فليس أو يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغير وكان التخصيص
تغيراً خلافاً لما سألني رحمه الله تعالى فإنه عند بيان محض فيجوز تأخير
استدلالاً بوجوه ثلاثة (الأول أن قوله تعالى ﴿ ان الله يأمركم ان تذبوا بقرة ﴾
يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخياً وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (الثاني
انه تعالى قال لوح عليه الصلوة والسلام ﴿ فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك الامن سبق عليه القول ﴿ واهل شامل لابنه وغيره ثم خص
بقوله انه ليس من اهلك (الثالث انه تعالى قال ﴿ اكفر وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم ﴾ فلا سمع ابن الربري قال لرسول الله عليه
الصلوة والسلام استفت ذلك قل ثم قال اليهود عبداً واهل او النصراني
عبداً والمسيح وبوايع عدواً الملائكة ثم نزل قوله تعالى ﴿ ان الذين
سبق لهم منا الحسنى اولئك عنها معدون ﴾ يعني من راء وعيسى والملائكة
وجب رد هذه الوجوه فلنأثر الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييداً)
للمطلق لا تخصيص للعامة وفيه كلام (فيكون) نسجاً لما سيأتي لان تقييد
المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (واهل
الآية ولابن روح) لان المراد به اهل هل الايمان ولا شك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلاً له بهذا المعنى لانه تناول له لكنه خص متراخياً بقوله انه
ليس باهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق عليه القول
منقطعاً (واو سلم) ان الاهل تناول ثلاثين بان يكون المراد به الاهل قرابة
(وقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الامن سبق عليه القول لان الاستثناء
حينئذ يكون متصلاً بفصح الابن به لا بالتخصيص المتراخي وحينئذ معنى قوله
تعالى انه ليس من اهلك اي انس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول
فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى (اكفر وما تعبدون)
(لم تناول عيسى ومن راء والملائكة) حقيقة لان ما مير العقلاء واما ورده
ابن الزعري نعمت بالبحار او التعصيب لانه خص بقوله ﴿ ان الذين سبق لهم
من الحسنى ﴾ الآية (لا اهل) يعني ابن نوح وعيسى وعمر او الملائكة
(خصوا) تخصيص (متراخياً) حتى يلزم جواد تراخي اخصص فيلزم
تراخي التغير (اما اخصص وقصر العلم على بعض متناوله) ولم يقل
بعض افراده بله والجميع ونحو (وانه) خرجها اقصر بالعقل والعادة
ومحذوفه وان كل من سمي به خصيص في اعرف كنهه لا يكون معر

مطلقا كما سبق في بحث العام والمقصود ههنا تمرينه (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط ونحوهما كما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا (موصول) للعام في النزول والورود (حقيقة) وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ) فانه اذا جهل يحمل التخصيص على مقارنته للعام فخرج به الموصول المتأخر فانه خرج (ويجوز التخصيص بالعقل) وضع المظهر موضع المخبر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق وانما جاز به خروج الواجب عن محو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لا استحالة مخلوقيته ومقدوره تعالى (فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به لجاز التسخيض وهو محال بالايجاج) قلنا الواجب تأخر صفة مبيته لاذاته والفرق بين التخصيص واسخ ظاهر لان اسخ سواء بين امد الحكم اورفعه محبوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطأ (و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعني ان العادة اذا اختصت يتناول نوع من انواع متاولات اللفظ العام تخصيصه به استحصانا نحو ان يهلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكس في التانير (وقيل لا تخصيصه وهو القياس لانه الحقيقة الانوية (ان ان الكلام لافهام فأنطاب به ما يبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فيصرف الكلام به (و) يجوز ايضا (تقصير بعض الافراد) فيكون له اولي باله من الآخر نحو كل مولد كذا لا يقع على المكاتب (او يادته) كذا كهة لا تقع على الغنم (القياس) يعني لا يجوز تخصيصه به ابتداء بالقياس ام لان المخرج بالقياس داخل تحت اعمام قصدها وقياس بين عدم دخوله طه فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا طهي والقياس مؤيد بما يشركه في بين عدم دخوله بعض الافراد وام لان التخصيص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه حر كاصححوه والقياس كونه طه لا يرش حر ووجوده (ولا دجاج) لان ردم لا جاع متراخ ولا تخصيص مع اثر حتى وان وقع ذلك صورة فاه هو من مجهول تاريخ محمول على المقارنة حقيقة (و) يجوز التخصيص (بالكسبة) بالمكاتب لانه بعض كسبه عند القاضي اني ذكر واسم من رمين ذكره في بعض ذواته قد عرفت ان كسبه اعم ووجهه بل ربح يجعل على امة رتبة كسبه حكمه ريش ريشه في ذلك تدركه عند كسبه

اى الاستثناء (تكلم بالباقي بعد النية) اى المستثنى يعنى انه استخراج ضرورى
 و بيان معنى اذ المستثنى لم يرد اولاً صفة قوله تعالى ﴿ فليتبسّم ﴾ فليتبسّم
 الا خمسين عاماً والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمراضة
 ولو بوجه حالى انشأى فلا يتصور فى الاختيار عن الخارج لاسيما من الماضى
 وفى العدد كقوله تعالى (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ) فخصه
 ليس له ذلك عمداً لان له ذلك خطأ لحرمة بساء على ترك التروى ولذا
 وجب الكفارة والشافعى رحمه الله تعالى حمله على المتقطع (قلنا لانسلم
 صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للمدول عنه (فان قيل
 النول الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية) قلنا هو شاهد لامثال قال (الشافعى)
 الاستثناء (من التثنية اثبات و بالعمس لكلمة التوحيد) فان الاجماع
 قد انعقد على ان لا اله الا الله بفرد اتو حيد ولو من الدهرى ولا يحصل
 ذلك الا بالاثبات بعد التثنية اذ لا توحيد فى نفى اله سواء اذ لم يحكم بثبوته
 (وللإجماع عيب) اى على انه من التثنية اثبات و بالعمس (قلنا) فى الجواب
 عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد التثنية (بالعرف السرى)
 لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وما يندفع به يقال ان المقدر فيها
 ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه
 وجوب ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفاً وان لم يزم لغة (و قلنا
 فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قواهم
 الاستثناء من التثنية (عدم التثنية و بالعمس) اى مرادهم بالتثنية فى قواهم
 الاستثناء من التثنية اى عدم التثنية اطلاقاً لخاص على العام (ولو سلم)
 ان المراد بالاثبات والتثنية حقيقتهما (فخص) ذلك الاجماع (بمثله)
 اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد النية (فالتوفيق
 بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه وفى وثبات بأشارته بحسب خصوصية
 المقام لعدم ذكرهم قصداً بل لازماً من كونه كافية لانهية بوجود بالعدم
 و بالعمس - كفى فى ذلك مقام لامتداده و به يسدق ان لاشارة فوق المفهوم
 وكيف يصح امكانه ثم لا عرف به (وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون)
 الاستثناء (مما وجه الصيغة قصداً) مما يشهد صحتها تصريف لعمى
 فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (وانه) اى لا تتصركونه مما وجهه
 الصيغة قصداً (ان يجوز ان يوصف بـ) فى - وكيل بالخصوصية

بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار اما هو لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة ولذا لا يمتنع بمجلسها فيثبت بالوكالة منها لا قصد اقل يصح استثناءه وجوز مجده امتناؤها اليه بموم المجاز وهو الجواب مطلقا المبحور شرعا كالمبحور عادة لكن لما كان الاستثناء تقييدا صح موصولا لا مفصولا اما العمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالة لا يتناولها الخصومة فصيح بيان تقريره وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته (وكذا الانكار) يعني انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله تعالى لان مجازها شامل لهما لا عين شيء منهما فصيح استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عندنا يوسف رحمه الله تعالى للدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي (في الامم) احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز قيمه ولا تبع مع عدم التبع (وبستني اكثر) من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الا ان (خلاد بن يوسف) قاله يقول ان الاستثناء بان كان من قال لاني القوم الا فلا كان بينا للجهنين بطريق الاختصار وهذا انما ينحصر في استثناء القليل لا لكثير وفي ظهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالماضي بعد التثنية فنسرحه ان بيني وراء المستثنى شيء يصير متكلم به (لا اكل) مطلق على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدي كذا الا عبيدي (او ينسوي مفهوما) فهو اما في كذا الاملو كان فان كلا منهما باطل لاقتضاه مذكورة اشي نفسه ولانه لما بقي شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلم بما يبقى فيبقى كانه لا ولا كان وما اذا ساوه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا وفلان وفلان ولا عبده سوه مبرح احتمل الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد (الاذا عقب) الكل المستثنى (بما يخرج من منسوبة نحوه على ثلثة اذ ثلثة الاثني حيث يلزم اربعة) لوقوع الاثني في درجة الاثنت لكونهما مستثنين عن ثلثة هي في درجة النبي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة منته وواحد الحاصل من ثلثة الاثني اذ استثنى من ثلثة هي في درجة الاثنت بقي الاثنت فجمعهما مع الاثني فخيرين فيحصل اربعة (واذا عقب) الاستثناء (اجمل لمصطفاه

٣ فيدخل فيها الاقرار
والانكار قصد اقص
استثناء الاقرار

لان استثناء الانكار
ليس تقريرا للحقيقة
للقوية بل ابطال لها

يعني لو وكل بالخصومة
واستثنى الانكار لا يجوز
عندنا يوسف

وجود (الشرط) لان المانع يمتد بغيره (فيجاز) اي اذا كان زمان المانع
هو زمان الشرط جاز (التعليق) اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات
كالطلاق والطلاق ونحو ذلك (بالملك) بان قال لاجنية ان تزوجتك فانت
طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا او بان قال لعبد التبر ان اشترى بك فانت
حر او قل ان اشترى بك عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه
التصرفات عند وجود المانع لا مطلقا فحين وجود الملك وهو الشرط
وجدت المانع يزوال مانعها وقال (الشافعي) التعليق (يمنع الحكم) بمعنى
انه لو لا التعليق لكان الحكم قاتا في الحبل اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت
طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن النبوت فظهر ان اثر
التعليق في منع الحكم لا اعلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان
فانه اذا قال انت طالق غدا يتعقد السبب ويترسخ الحكم الى الغد ونظيره
التعليق المحسوس فان تعليق التعديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب
السقوط بل في حكمه وهو السقوط (قلنا اللفظ) انما يكون حلة باعتبار
مدلوله الذي هو السمة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليه بمجرد
وجوده للخصي واما شرطه غير قائما دخل على الحكم لان السمع من قبيل
الاشياء فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى الفهم فكان القيس
ان لا يجوز البيع كمالا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا
لن لا خبره فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهي تدفع بجملة داخلها
على الحكم فقط اذ دخل على السبب يكون داخلها على السبب والحكم
جميعه ودخوله على الحكم فقط سهل من دخوله عليهما ظاهرا بالطلاق
والتقريب ونحوهما فيجوز التعليق بشرط لانها من قبيل الامقاطات
والاصل ان يدخل التعليق على السبب لا يتخلل الحكم عن السبب ولا
مانع منه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانه نبوت الحكم بالايجاب
في وقته لان الحكم فيحقق السبب وجوده حقيقة من غير مانع اذ ان زمان
مر او ازم الوقوع واذا لم يكن مانعا لعلية (مرادها) اي العلية (زمان
التعليق) فله يجرى اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجرى (التعليق بالملك)
لان وجود الملك عند وجود المانع يشترط لصحة التصرف فلما وجدت المانع
ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومعه) اي معنى النزاع باننا رين
السببية (ان لمعلق) بالسبب اعدنا هو (لا يخاف) اي ايقع اطلاق

٤ المطلق على المقيد
بالشروط واجب
قلت لان المطلق
يلزمه قيد فان المطلق من
قبيل الخاص لا يعمول
فيه ولا يعمين

والتأنيق ونحوهما وإذا كان المطلق هو الإيقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا يستند اللفظ عليه (و) المعلق (عند الوقوع) أي وقوع الطلاق والتأنيق ونحوهما وإذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ عليه والمعلق لنا إما أن لا فلان من حلف لا يمتنع لا يثبت بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقاً فلو انعقد عليه لوجب أن يثبت وأما ثانياً فلا يجامع أهل العربية وغيرهم أن الجزاء وحده لا يفيد الحكم وإنما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيده بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزاء إذا كان خبراً فالشرطية خبرية وإن كان أنشأ فأنشائية (وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوت على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر (قدرد) إن ما ذهب إليه الميرانيون لا يضاف كلام أهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح الصوريون بأن كل المجازاة تدل على سببية الأولى ومسببية الثاني وفيه إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر منية من لا يظهر مشيئته) نحو إن شاء الله تعالى وإن شاء الملك وإن شاء الجن ونحو ذلك (إبطال) لحكم الكلام (عند أبي يوسف) فإنه قال إن الصيغة وإن كانت صيغة انشراح لكن معناه رفع الحكم وإعدامه على خلاف سائر التعليلات فإن التعليق بالشروط وإن كان إعداماً للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المنية فيكون التعليق بها إعداماً لحكم الكلام أصلاً (و) ذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته (تحقيق) لحكم الكلام (عند محمد) أنظر إلى صيغة الشرط (و) روي انعكاس أيضاً) وثمرة خلاف تظهر في مواضع منها أنه إذا قدم المنية فقال إن شاء الله تعالى أنت ضائق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لأنه يطار فيبطل الكلام سواء قدم أو آخر بحرف نفي وغيره وعند من قال بالتعيق يقع لأنه للتعليق فإذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعيق ويبقى أصلاً من غير مرد ومنها أنه إذا قل أنت ضائق فبطلت فبطلت كذا ثم قال أنت ضائق

ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون ميمنا فلا يبحث وعند القائل
 بالتعليق يكون ميمنا فبحث (اقول ينبغي ان تظهر ايضا قيا اذا ذكرت
 مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير
 متعارف يصح و يبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح
 هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل
 الشرط على الشرط) بان يذكر اولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط
 (المؤخر) و يكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء)
 عن الشرطين كما اذا قل ان دخلت الدار ان كنت فلانا فانت حرف شرط
 العتق وجو د الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم
 لم يعتق وذلك لانه تمذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف
 وتمذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتمذر فصل
 احدهما عن الآخر لان الشرط الاول ح يلغو ولا يلقى كلام العاقل ما يمكن
 وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان
 الشرط الاول مع جزئه جزءا للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الغاء
 فصار كما انه قال ان كنت فلانا فان دخلت الدار فانت حرف كان الكلام
 شرط انعقاد اليقين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد
 اليقين ثم بالدخول انحلت الحث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد
 شرط الحث قبل انعقاد اليقين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين
 كما اذا قل انت حر ان دخلت الدار ان كنت فلانا فانتقدير ان كنت فلانا
 فانت حر ان دخلت الدار فانتاقي شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال
 على قياس ما سبق وتقدم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء (واذا انحلالهما)
 اي الشرطين (الجزاء) اي دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط
 (الاول) شرط (لانعقاد) اي لانعقاد اليقين (و) كان الشرط (الثاني)
 شرطا (لانحلال) اي انحلال اليقين فاذا قل ان تزوجت امرأة فهي
 كذا ان كنت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلق
 المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لقي اليقين وما كان
 كذلك لا يكون شرط لانعقاد والا لا يكون ما فرضته ميمنا لانه الكلام
 ثم المستقل المعقد بشرط فتعين ان يكون شرطا لانحلال والا يكون
 نقول فصرح الكلام شرط للحث دون الانعقاد فصار غاية لليسين

فإذا كلم انجملت فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد ان يخلل اليين فلا تطلق
 والتى تزوجها قبل الكلام تزوجها قبله واليين باقية فتطلق (واذا تعقب)
 الشرط (الجل المتعاطفة) أى جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلى
 حرج ان قلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط
 التقدم كما هو المذهب المنصور فإذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى
 ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فيكون في حكمها
 في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بين الاستثناء فان حقه التأخير
 (واذا تقدمها) أى الشرط (الجل المتعاطفة) (بمطلق) أى ثلاث (الجل) (به)
 أى بالشرط للمشاركة المذكورة (واذا توسطت) أى المتعاطفة (بينهما)
 أى بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فأمر أنه طالق وعنده حر وعليه الحرج
 ان كتبت فلا نا ولاية له (تضم) الجملة (الوسطى الى) (الجملة) (الاولى)
 فى التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقدم الشرط على الجزاء كما سبق
 فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث
 لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالف (لا ان قدم الاولى)
 أى اولى (الجل الواقعة جزاء) (عليه) أى على الشرط يعنى اذا قل لا امر أنه
 طالق ان كتبت فلا نا وعنده حر وعليه الحرج ان دخلت الدار فإذا اكلم طلقت
 لا خير والعق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى
 الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذ جعلناه مضموما الى
 الشرط الاول محتاج الى التقديم والتأخير وانما الفاعل فيجعل كانه لا امر أنه
 انت طالق ان اكلم فلا نا وعنده حر ان اكلم فلا نا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير
 بقى نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان ههنا لا يمكن
 ضمها الى الجزاء المتقدم من غير ادراج زيادة وتغيير نظم الكلام (و) الرابع
 (بيان ضرورة) أى بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب
 (وهو نوع توضيح بعلام بوضعه) أى للتوضيح (منه ما هو في حكم المنطوق)
 للزوم منه صرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب
 احد السريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى
 الحاجة) أى البين (بان يدل عليه) أى على كون السكوت بيانا (حالتكلم)
 أى الذى من شأنه التكلم في الحادثة لانه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه
 (لسكوت اشارة عن تغيير ما يعاينه) من قول او فعل لم يبقه تصريح فانه

يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاعده عليه الصلوة والسلام من
معاملات كان الناس يتعاملون بها وما كل ومشارب كانوا يستديعون بمشاربها
فأقرهم عليها ولم يكرها فدل أن جميعها مباح إذ لا يجوز من النبي عليه السلام
أن يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصكابة عن تقويم منفعة)
البدن في (ولد المغرور) وهو من يظلم أمراً معتمداً على ملك يمين أو نكاح
على ظن أنها حرة فتقدمته ثم تسحق (و) سكوت الصكابة عن تقويم
منفعة البدن (في زوجته) أي المغرور روى أن رجلاً من بني عذرة تزوج
جارية على ظن أنها حرة فولدت أولاداً ثم جاء مولاه فرجع ذلك ليعر
رضي الله تعالى عنه ففضي بها لمولاه وأقضى على الأب أن يفدى لأولادها وكان
ذلك بحضور من الصكابة فسكتوا عن ضمان منافعتها ومنفعة الولد فدل ذلك
على الإجماع على أن المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرى بدون العقد وشبهته
بدلالة حالهم والموضوع موضع الحاجة لأن المسحق جاه طلب بالحكم الحادثة
وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الأئمة رحمه الله تعالى (و) سكوت
(البرك الباقية) فإنه جعل بين الأجاره لاجل حالها الموجبة للحيا، وهي الرغبة
في رجال (و) سكوت (لناكل) فإنه جعل بينا نكسوت الحق عليه وأقر إرادته
لناكل في التناكل وهي أنه امتنع عن أداء ما لزمه وهو اليمين مع لقدرة عليه فدل
ذلك الامتناع على إقراره بالمدعي لأنه لا يضمن بالمسلم الامتناع عما يلزمه إلا إذا
كان محققاً في الامتناع وذلك بأن تكون اليمين كاذبة أن تحلف ولا تكون كاذبة
الآن يكون المدعي محققاً في دعواه (و) سكوت (السفيع) عن طلب الشفاعة بعد
عبد بلسع فإنه جعل بينا التسليم لحل في السفيع وهي أن العادة تقتضي بأن من
لا يرى بمن يتل هذه التصرفات يطهر الرد على المتصرف و ينازع معه فلما ترك
الخصم مع القدرة صيهاً على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى
حين رأى نجرة عبده) فإنه أيضاً جعل بينا لأن حسن في المولى وهي
أن لعادة أيضاً تقتضي بأن من لا يرى يتصرف عبده حين يرى يطهر
أنهى ويرد عليه فدل ترك التعرض علم أنه راض بما صنع (وتقرر هذا بحث
على هذا الوجه أحسن من تقرير اليوم كما لا يخفى على أرباب الفقه (ومنه
ما ثبت ضرورية اختصار الكلام بحوله على مائة ودرهم ومائة ودرهم
ومنه وغيره) جعل العصف ياباً عندنا وعند السافعية لثمة
بجبة عليه بها كافي مئة ووب ومئة وثمة لأن العصف لم يوصع لمين

بل للفرارة قلنا هو مقتضى القياس لكننا استحسنه بأمر ف والاستدلال
 فان ارادة التفسير بالمعطوف ومجره عنه متعارفة في نحو مائة وعشرة
 دراهم ولا يجاز حتى يستحسن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة
 ودرهم ومعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لانه يثبت في الذمة في جامعة
 للمعاملات كالمكيل والموزون بخلافه على مائة وثوب فضلا عن نحو
 وجد فانه لا يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد
 كالضافين واذا لم يجر الفصل بينهما بالاظرف فكما يعرف المضف اليه
 مضافه يعرف المعطوف بالمعطوف عليه اذا صلح كافي المقدار (و)
 الخامس (بيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه
 ومجمله وشروطه والنسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه (وهو)
 لغة التبديل واصطلاحا (ان يبدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي)
 يسئل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي
 على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق
 الانسواء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي وكذا نسخ التلاوة
 فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج
 الاحكام اللفظية كحكمة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه
 وخرج دلالة عدم الاهلية كالبالوت والجنون على عدمه (مراخ) خرج به
 التخصيص والاستثناء وهو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالظرف
 اليه وهذا التعريف اول من تعريف ابن الجبج بالرفع ومن تعريف
 بهن الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان
 محض في علم الله تعالى المتعلق ببدء الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه
 الظاهر في البقاء والبحث الثاني في جوازه (و) هو (جاز عقلا) اما
 اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى فني عن العالمين فظاهر لانه
 يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا
 على ما عليه الجمهور فليجوز اختلاف مصالح العباد باختلاف الاوقات
 وهم الخبير بالتدبير وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة
 والازمان ففي ذلك حكمة باقية لا بداء كافي الاحياء والامانة (و) جاز (نقلا)
 لان الاستماع بالاخوات والجرح كان حلالا في زمن آدم عليه الصلوة والسلام
 ثم نسخ في سائر اشرايع ولان الحث كان جازا في شرع ابراهيم عليه السلام

ثم وجب في شريعة موسى عليه الصلوة والسلام ولان الجمع بين الاختين كان
 جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم خرم في سائر الشرايع (فان قيل
 كل منها رفع للاباحة الاصلية) قلنا الاباحة فيها بالشرعية فان الناس
 لم يتركوا سدق في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير
 منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير اليهودية من اليهود) فانهم
 انكروا الجواز بفرقة عقلية وفرقة نقلية اما الاول فلان النسخ اما الحكمة
 ظهرت فيكون بداء اوليها فيكون عبثا وكلاهما على الله محال (قلنا
 ان اريد بظهور الحكمة تجديدها بتحدد الزمان اخترا الاول ولا بداه
 وان اريد بتحدد العلم بها اخترا الثاني ولا عبثا ثبتوها واما الثاني فلقولهم
 عن موسى عليه الصلوة والسلام ان لانسخ لسريته وعن التوراة
 تمسكوا بالسيرة ما دامت السموات والارض (قلنا لانسخ انه قوله وانهم متواتر
 ولانسخ انه ثابت في اتورية النازل على موسى عليه السلام ونبوته فيما
 في ايديهم لا يكون حجة لانه محرف واذا اختلفت نسخها كيف ولو ثبت ذلك
 لاحجوا به على النبي عليه السلام وواحبوا لاشهر رادة وانتفاء اللازم
 يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز نقل (خلافا
 لابي مسلم) الاصفهاني (ولم يرد) بانكار وقوعه (طاهره) فانه لا يصدر عن
 مسلم فكيف عن ابي مسلم) وذلك لان الظاهر منه امر ان الاول انكار
 اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ من آية والثاني
 انكار ارتفاع الشرايع السابقة بشريعة محمد عليه الصلوة والسلام وهو ايضا
 باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقوفة الى ورود الشريعة المتأخرة
 اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام بشر ابصر
 محمد عليه السلام وواجبا الرجوع اليه عند طهوره واذ كان الاول موقفا
 لا يبيح اثنان ناسخا (قلنا لانسخ ان) المشارة والايجاب يقتضيان توقفت
 احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقرا او مودلا
 لبعض دون البعض في ابن يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها
 التأيد فتبدل بها يكون نسخا ولو سلم خذل اتوجه الى بيت المقدس
 والوصية لاولادين كان مصعبا فرجع وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى
 المبحث الثالث في محل النسخ (ومجمله حكيم) احتراز عن الاخبار عن الامور
 النصية او الواقعة في الحال او الاستعارة فيؤدي نسخها الى كذب واجهل

بمخلاف الاختيار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام
 (شرعي) خرج به الأحكام العقلية والحسية فأنها لا تقبل النسخ (فرعي)
 خرج به الأحكام الأصلية المتعلقة بالمعاشد (لم يلحقه) أي ذلك الحكم
 (توقيت) أي تعيين من الوقت (ولا تأيد) أي دوام الحكم مادامت دار
 التكليف ولهذا كان التقييد بقوله إلى يوم القيمة تأييدا لاوقفيا (قيدا حكم)
 صفة توقيت وتأيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمرا أبدا فإن نسخه
 لا يجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو أمر أن الأول أن لا يكون التوقيت
 والتأيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به فهو صوموا أبدا أو إلى كذا
 فإن الفعل يعمل بمادته والوجوب إنما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
 متوجها إلى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن السافعية على
 جواز نسخه خلافا للخصاص وعلم الهدى والقاضي أن زيد والسبطين
 ومن تبعهما (الثاني أن يكون التوقيت والتأيد قيدين للحكم ظاهر النصا
 نحو الصوم يجب أبدا فإن الفعل أصل في العمل والمختار في التنازع أعمال
 الثاني فيكون أبدا قيد واجب ويحتمل أن يكون ظرفا للصوم فإن نسخه
 يجوز عند الجمهور ويحتمل على خلاف الطاهر من أعمال الأبعد لا عندهم
 للجمهور أن أبدية الفعل المكلف به لا بد في عدم أبدية التكليف به لجواز
 اختلاف زمانيهما كما أن تقيده بزمان يسمع عدم تقييد التكليف به نحو
 صم غدا فأت قبله أو نسح اليوم والمتأخرين أن ورود النسح على الصوم
 الدائم والموقت يجعله غير دائم وغير مؤقت بذلك الوقت لأنه يتناوب فيهما
 وعلى وجوه يستلزمه لأنه إذا لم يجب جاز تركه فلم يدم في دوام الصوم
 ونسح وجوه متافقة لنسافة نقيض لكل لازم للزومه فيكون مبطلا
 لنصوصية التأيد كما في تأيد الوجوب بعينه هو المبحث الرابع في شرط النسح
 وشرطه أن يتمكن من الاعتقاد لا الفعل * اعلم أن شرطه عندنا هو التمكن
 من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من السافعية والخصاص
 وأبي زيد ما يتمكن من الفعل أيضا وهو أن يمضي بعد وصول الأمر إلى
 المكلف زمان يسع العمل من وقته المقدرة شرعا ولا يكتفي بما يسع جزأه
 فكل من انسح قبل دخول وقته أو بعده وقبل مضى ذلك القدر في محل النزاع
 وبقاؤه على أن الأصل عندنا عمل القلب والنسح بيان انتهاء مدته لكفائته
 مقصودا تارة كافي اثرل المتشابه وكونه أقوى المقصودين أخرى لتوقف

كون العمل قرينة عليه بدون العكس وعدم احتما له السقوط دونه وعندهم
 عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والتسحح بيان انتهاء مدته
 فلو نسخ قوله كان بداه (لنا خبر المراج حيث نسخ الزائد على الخمس
 من الحسين قبل التمكن من الفعل لامن فقد النبي عليه الصلوة والسلام وهو
 الاصل وقد جيع المكلفين ليس بشرط وهم لا يكررون المراج بمعنى الاسراء
 الى المسجد الاقصى لشبوتهم بالكتاب بل بمعنى التصعود الى السماء والحديث
 مشهور متلق بالقبول لا يمكن انكاره كالتواتر فيكون حجة عليهم المبحث
 الخامس في النسخ (و يجرى النسخ بين الكتاب والسنة مطلنا) يعنى
 يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب
 فيكون اربعة اقسام الاول نسخ الوصية للوالدين بآية الموارث والثاني
 نسخ قوله عليه السلام كنت بهيتمكم عن زيارة القبر والافزور وهاجج ولا خلاف
 في صحة هذين القسمين (وخالف الشافعى في المختلفين) اى نسخ الكتاب
 بالسنة ونسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه (الاول انه مطعنة
 للطاعن فانه يقول خالف ما زعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال
 ما نسخ من آية او نسخها نأت بخبر منها او مثلها) والسنة دونه وليس
 من دونه تعالى (والثالث انه عليه السلام قال تكثر لكم الاحاديث من بعدى
 فاذا روى لكم حتى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى الحديث وهو
 دليل على رده عند المخالفة (والرابع انه قال (قل ما يكون لى ان ابطله من تلقاء
 نفسى) فلو نسخ لبطل (والجواب عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف
 وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والسنة بالسنة بالكتاب
 ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله (وعن الثاني
 ان الامر اداو الله اعلم خبرية الحكم او متليته في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة
 الاخلاص تبدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من ادنه تعالى لانه لا يطق
 الابالوسى سيما اذا لم يبدع على الخطاء (وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح
 لانه يخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا واوسع فالمراد به
 حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد
 فاعرضوا ذلك الحديث الذى لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خافه فردوه
 لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقاربة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم
 فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا
 رده لانه لا يصلح ان ينسخ به الكتاب (وهو الرابع ان المراد بتبديل وضع

لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده
تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه
عليه السلام (وعلى الثاني بوجهين) الاول انه مطعنة لاطاعن كما سبق
والثاني انه تعالى قل لا وانزلنا اليك الذكر لتدين للناس ما نزل اليهم
فلا يكون ما جاء به رافعا (والجواب عن الاول كما سبق في الاول من اول
الاول ومن الثاني ان المراد بالتيين التبليغ ولو سلم فالسنة بيان امد الحكم
ولو سلم فيدل على ان النبي عليه الصلاة والسلام مبين في الجملة ولا يبا في كونه
ناسخا ايضا (والاجحاح لانسح) شيئا (ولا ينسخ) بشئ لان الاجحاح
بعد عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكفائته في عهده ولا ينسخ
بعده واما سقوط نصيب المؤاظة قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله تعالى عنه
فلسقوط سببه لا بالاجحاح (وكذا القياس) يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ
لانه لما كان مظهرا كان النسخ والمسخوخ في الحقيقة نصه لانفسه على انه
لا ينسخ بعده عليه الصلاة والسلام كما سبق والعبرة في عهده عليه الصلاة
والسلام بالنص وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفرضه
الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه
في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون
مثله او اخف لقوله تعالى ما ت بغير منها او مثلهما (قلنا الاشق قد يكون
خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة في النقل
من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون في عكسه وسعما ان كل من عليه
الصيام كان في ابتداء الاسلام محظرا بين الصوم والغدية ثم صار الصوم
رخيا وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولاشك ان الحرمة اشق
من الاباحة (ولا ينسخ التواتر) كتابا كان او سنة (بالاحاد) لان المظنون
لا يقال القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلاتهم فغير انواحد مع
ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه
الصلاة والسلام ذلك (وقيل لافادته النقطع باقرائى فان نداء مناديه
عليه الصلاة والسلام بحضوره في منهاقرية صادقة عادة فانسح
والمسوخ كلاهما قطعيان (وقيل انما تواتر اصل الحكم ولا ينسخ
فيواتما ينسخ في قوة حاله وهو طوى اشوته بالاستصحاب لان اجتماع
النسخ ثم في كل حال فانسح والمسخوخ كلاهما طبيان (وينسخ)

التواتر (بالشهور) لأن النسخ من حيث يأتته يجوز بالاحاد كبيان
المجمل ومن حيث تبدله يشترط التواتر فيجوز بالتوسط بينهما عملاً
بالنهيين (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) أي دلالة النص (مع) نسخ
(الاصل) اتفاقاً (واختلف في) نسخ (احدهما) بدون الآخر قيل يجوز
مطلقاً لأنها دليلان متبايران فيجاز رفع كل بالآخر (قلنا لا يفيد التباين اذ ثبت
الاستلزام) وقيل لا يجوز مطلقاً اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل
ملزوم كتحريم التأقيف والضرب فرفع الاصل يستلزم رفع الملزوم
(واما من طرف الفعوى فانه تابع فلا يبقى بدونه) قلنا التسمية في الدلالة
والفهم لا في ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة للفظ فلا يتم التوقيف
(والختار جواز نسخ الاصل بدونه) أي بدون الثابت بالدلالة لا العكس
وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل
ملزوم كتحريم التأقيف والضرب ورفع الاصل يستلزم رفع الملزوم بالعكس
(بغلاف القياس) يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه
لان نسخه يوجب الفناء عليه هلته وعليها ترتب الحكم وبانفاؤها ينفى
الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بن يعلم ان نصاً قابلاً للتسمية متأخر من
نص قابل للتسمية (وتنصيص الرسول) بتسميته (صريحاً) كهذا ما نسخ
(او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافاً لمن لا يرى
التمسك بالآثر (واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) أي الحكم هو التوقف
(لالتغيير) كما ظن لان فيه رفع حكمها واحدها حق فطعن المبحث السادس
في المنسوخ (والمسوخ منه) أي من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم)
المستفاد منها (مما) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ وتعمل بها
قال الله تعالى ﴿ان هذا اني الصحف الاولى﴾ صحف ابراهيم وموسى ﴿ولم يبق
منها تلاوة ولا حكم﴾ (واحدهما) أي التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعها
البعض لأن النص وسيله الى حكمه فلا اعتبار لها عند قوته كوجوب
الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك
الثابت بالبيع بعد انساخه (قلنا التوسل والتسبب ههنا في الابتداء والبقاء
والنسخ بالغير الى ابتداء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء ولنا اولا
جوازه من حيث ان لفظ احكاماً مقصودة كالاجازة وجواز الصلوة
والتواب بقراءته وحرمتها على نحو الجلب لا تلازم بينهما وبين الحكم

قال فخر الاسلام
وذلك باحدا الطرفين
اما بالانفاء او بموت
من يحفظهما من العلماء

قوله فلا يزداد بخبر الواحد الخ فان قيل فرضية النية ﴿ ٢٠٤ ﴾ في العبادة كالصوم والصلوة

بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانه من الاضاح فليزم الزيادة على النص بخبر الواحد قلنا هذا ثابت في الصحيح بالكتاب وهو قوله تعالى تخصيصه الدين فانه يدل الاخلاص وهو لنية حال لما يدبر الاحوال شروط الزيادة بالكتاب صلى لكتاب جائزة فسلم في الآية مخصوصة لعبادة وردت فيها نحن نقول بموجبه هو اشتراط النية الوضوء اذا اراد القرية لا مطلقا نبي ان لا يجب النية الوضوء الا اذا كان يده بالقرية لانه سادة ح يعني ان وضوء ليس بعبادة العبادة فعل يأتي به تنظيما لله تعالى للا وخضوعا الطهارة للاهلية بسادة اي للصلاة تدفع به ان نية

المستفاد منه فهو زافتة فاما كسائر المتبينة (وانما وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عن رسول الله تعالى عنه انه كان في انزل السج والبيعة اذا زيا فارجوها نكالا من الله ويراد بهما عرفا الحصن والمحصنة لان النجاسة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم فقط كمنع ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في البيوت والاعتداد بالمول ووصية الوالد بن وهو ذلك (او وصف الحكم كالايجز او حرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة بعد وجوب الصلوة لانه لا تكون نسخا لحكم الذي يزيله لانها زيادة الحكم في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد (واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكمه شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزاء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتغيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد (والثاني بالتغيير في ثلاثة بعدما كان الواجب اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين (والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتناع بقول الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الاصل (فالشافعي) زيادة الشرع والجزاء ليست بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الاصل ضم (تقرير) للاصل (والنسخ) رفع (وبدليله) فكيف تصدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كزادى الغا وخمس مائة فشهد شاهد بالغ وآخر هو بخمس مائة (قلنا لاننا لم نزيد على الاصل تقرير له فانه تعيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة ترك) في بعض آخر (لا يكون تقريرا) الاصل بل تبدل به فاذا كانت الزيادة نسخا عند (فلا يزداد بخبر الواحد) قياسا (بالمعنيين للطن

كَمْ شَرَطَ فِي كُلِّ مَا مَوْزَنَ قَوْلُهُ ﴿٢٠٥﴾ تَعَالَى وَمَا أَمَرُوا إِلَّا ليعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

مَا مَوْزَنَ فَيَكُونُ
النِّيةَ شَرْطًا فِيهِ
بِالْكِتَابِ أَوْ بِالتَّحْبِيرِ
الْمَوْزَنَ بِهِ يَتَنَبَّهُ
إِلَّا أَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ مَعَهُ
فَإِنْ قَبْلَ قَوْلِهِ فَاعْسَلُوا
وَجَوْهَرُهُمْ خَرَجَ
مَخْرَجَ جِزَاءِ الشَّرْطِ
تَقْدِيرُهُ فَاعْسَلُوا
وَجَوْهَرُهُ لِقِيَامُ إِلَى
الصَّلَاةِ الْإِبْرَاقِ
قَوْلُهُ تَعَالَى قَهْرِي
رَقِيَّةٌ مَوْزَنَةٌ اشْتَرَطَ
فِي النِّيةِ عِنْدَ التَّحْرِيرِ
فِي كِفَايَةِ الْقَتْلِ الْخَطَا
وَلَمْ يَكُنْ زِيَادَةً عَلَى
النَّصِّ قُلْنَا نَعَمْ كَذَلِكَ
لَكِنْ اشْتَرَطَ النِّيةَ فِي
جِزَاءِ الشَّرْطِ إِذَا لَمْ
يَكُنْ شَرْطًا لِلشَّرْطِ
آخِرُ كَمَا فِي التَّحْرِيرِ
بِخِلَافِ الْوَضْعِ لِأَنَّ
الشَّرْطَ رَاحِي وَجُودُهُ
لَا وَجُودُهُ قَصْدًا
وَأَعْرَضَ قَوْلُهُ تَعَالَى
فَاعْسَلُوا وَجَوْهَرُهُ
أَمْرٌ بِالْوَضْعِ لِأَجْلِ
الصَّلَاةِ لَا مُطْلَقًا لِأَنَّهُ
عَلَى وَزَانٍ قَوْلُهُ جَاءَ
النَّتَاءُ فَتَأْهَبُ أَيْ

(عَلَى النَّوْزِ) الْمَقْدِلُ الْعَلَمُ وَالْمَشْهُورُ الْمَقْدِلُ لِمَا يَنْتَبِهُ لَظْنُ (خِلَافَهُ)
أَيْ لِلشَّافِعِيِّ فَانْهَاهَا لِمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بِإِتْمَانٍ مُضَاجَزَتْ بِهَا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فِي
تَقْصِصِ الْعَامِ (فَلَا يَزِيدُ التَّغْرِيبَ عَلَى الْجِلْدِ وَالنِّيةِ) بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ ﴿أَمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ﴾ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ (وَلَا التَّزَكُّبُ)
بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ﴿أَبْدَأْ وَأَيُّمَا بَدَأَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ﴾ أَوْ يَقُولُهُ
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَمْرٍ حَتَّى يَضَعُ الطَّهْرَ وَمَوْضِعَهُ
فَيُقْبِلُ وَجْهَهُ ثُمَّ يَقْبِلُ يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحُ بِرَأْسِهِ ثُمَّ يَقْبِلُ رِجْلَيْهِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ
أَيْضًا (وَلَا الْوَلَاةُ) أَيْ الْوَلَاةُ فِي غَسْلِ أَعْضَاءِ الْوَضْعِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ
مَا لَمْ يَرَوْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَالسَّلَامُ كَانَ يُوَالِي فِي وَضْعِهِ أَوْ يَقُولُهُ
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هَذِهِ صَلَاةُ اللَّهِ تَعَالَى الصَّلَاةُ الْإِبْرَاقِ (عَلَى آيَةِ
الْوَضْعِ) مُتَلَقٌ بِالْإِزَادِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ
إِلَى الصَّلَاةِ فَاعْسَلُوا﴾ فَانْ كَلَامًا مِنْ غَسْلِ وَالتَّسْمِيحِ لِنَفْسٍ خَاصٍّ وَضَعْتُ لَعْنِي
مَعْلُومٌ وَهُوَ الْإِسَالَةُ وَالْإِسَابَةُ وَالنَّصُّ بِالْخِلَافِ يَقْتَضِي الْجَوَابَ عَلَى أَيْ وَجْهٍ
كَأَنَّ قُرْبَ بَيَانِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ تَعْلِيْمًا بِمَقْصِدِ الْحُكْمِ الْإِطْلَاقِ بِغَيْرِ لَوْ أَحَدٌ نَوَيْتُ
بِاشْتِرَاطٍ نِيَّةً فِي التَّيْمِيمِ مِنْ النَّصِّ سَاكِنَتُهُ (وَاجِبٌ بِأَنَّ النِّيةَ فِيهِ أَمَّا تَبَيَّنَتْ
بِالنَّصِّ لِغَيْرِ لَوْلَا التَّيْمِيمُ بَنِي عَنْهَا أَهْوُ الْقَصْدِ مَادَّةُ النِّيةِ هِيَ الْقَصْدُ فَأَعْرَضَ
بِأَنَّهُ أَمَّا يَسْتَقِيمُ لَوْ كَانَتْ النِّيةُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْقَصْدِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ هِيَ
عِبَارَةٌ عَنْ قَصْدِ الصَّحِيدِ لِمَتَابَعَةِ الصَّلَاةِ وَهَذَا اخْتَصَّ مِنْهُ قَاءُامُ لَدَلَالَةٍ
عَلَى الْخَاصِّ فَكَيْفَ يَسْتَفَادُ ذَلِكَ مِنْهُ (قَوْلُ الْجَوَابِ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الشَّرْطِ
الْأُمُورُ بِهِ زِيْلًا حَظَ فِيهَا جِهَةٌ الشَّرْطِيَّةُ فَيَكْتَفِي بِمَجْرُودِهَا بِإِلَّا اشْتَرَطَ
النِّيةَ فِيهَا وَاقْتَصَدَ فِي إِجْمَادِهَا وَقَدْ يَلَاخُظُ فِيهَا جِهَةٌ كَوْنُهَا مَأْمُورًا بِهَا إِذَا
دَلَّتْ عَلَيْهَا قَرِينَةٌ فَيَسْتَرْجِزُ فِيهَا «نِيَّةٌ وَالْوَضْعُ» مِنْ قَبْلِ الْأَوَّلِ فَانْ لِمَا كَانَ
شَرْطًا لِلصَّلَاةِ وَلَمْ تَدَلْ قَرِينَةٌ عَلَى تِلْكَ الْجِهَةِ لَمْ يَشْتَرَطْ فِيهِ النِّيةَ وَالتَّيْمِيمُ
مِنْ آخَرِهَا فَانْ لَوْ كَانَ شَرْطًا أَيْضًا لَكِنْ لِمَا وَقَعَ التَّيْمِيمُ جِزَاءَ الشَّرْطِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
﴿وَأَنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَبَسَ مِنْ تَلَافُظٍ أَوْ لَبَسَ مِنْ التَّلَافُظِ
أَتَى لَا يَتَبَرَّحُ فِيهَا الْقَصْدُ فَتَرَجَّحَ جَانِبُ كَوْنِهِ مَأْمُورًا بِهِ بِالضَّرُورَةِ فَاشْتَرَطَ
النِّيةَ بِهَذِهِ الْقَرِينَةِ ضَرْورَةً وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ صَاحِبِ الْهَدَايَةِ وَهُوَ يَنْبَغِي
عَنْ الْقَصْدِ قَلِيلًا مَلَّ فَانْ دَقِيقٌ وَبِالْقَبُولِ حَقِيقٌ (وَلَا يَزَادُ) (الطَّهْرَةُ)
عَنِ الْحَدِّثِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ فَرْضًا كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

فَتَأْهَبُ لِأَجْلِ النِّيَّةِ وَالْوَضْعِ لِأَجْلِ الصَّلَاةِ كَالْتَبَرِّحِ وَالتَّعَلُّمِ وَغَيْرِهِ لَمْ يَكُنِ النَّصُّ ٣

٣ من قوله فلم يجر الصلوة به فلم اشترط النية اجيب معنى ﴿ ٢٠٦ ﴾ الآية ايضاً وتنبؤ بشي

وسيلة الى الصلوة
او اجاب وصرو على
وجوب مباداة الصلوة
لا يجاب وضوء مقرون
بالنية ان يظهر من الظن
اجاب تأهب بق وسيلة
الى دفع مضار الشتاء
او اجاب تأهب على
وجوب به الشتاء لا يجاب
تأهب مقرون بالنية
معد

فان قلت الامر يقتضي
انقضاء الكراهة لانه
استبعاد ولا كراهة
في عبادة العبد وبه
وهي لا تفي الا
بالطهارة وكانت من
مقتضيات الكتاب
قلت المحكي عن ابي
نكر الرازي انه يقول
الامر باول المكره
وشمس الاثم وان كان
لا يقول بل لكن كراهة
طواف الجلب والمحدث
يوصف في الطائف
لا المعنى في لطواف
الذي هو تعظيم بيت
الله تعالى
فان قلت قد شرطتم

الطواف بسبعة اشواط

الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)
وهي قوله تعالى ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ فان الطواف خاص وضع
لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلا قد يقتضى جوازاً من المحدث
والظاهر فاشترط الطهارة بما ذكر رفع حكم الاطلاق بخبر الواحد وهو
نسخ فلا يجوز به (واعترض بان النص يحمل لان نفس الطواف غير مراد
اجاباً فانه قد بسطة اشواط وشرط فيه الانتهاء من الحجر الاسود حتى
لو ابتدأ من غيره لا يستدعي حتى انتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والريان
والطواف منكوسا واذا ثبت انه يحمل جاز ان يطلق خبر الطهارة يا ناه
(والجواب اننا لانسلم انه يحمل وامثبات العدد ونعين المبدأ في اخبار مشهورة
يجوز بها زيادة على الكتاب وجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتكثير
التمسك بالاحتياط فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر
بالدم ملاطئة انصاف نقصان الصلوة بالسجدة ولو سلم في حق العدد وابتداء
الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التعلل ليلالفة وذلك بحمل العدد والاسراع
فالصحيح خبر الاشواط السبعة يا ناه لانه استفيد من الامر لانه لا يدل على
التكرار وفطره قوله تعالى ﴿ وان كنتم جنسا فاطفروا ﴾ فانه يحمل من حيث
احتمل الى الافة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا لا اجماع بين
الاجمال (واما ان في فلاته لا يدل لصحيح الحر كفو تعيينها الواجب شرعا بمدته
فالمراد حركة اعتبرت مدتها شرعا وهو غير معلوم فالصحيح خبر الابتداء
بياناه فليأمل (و) لا (اغتصموا) لا (لتعديل) اي تعديل اركان الصلوة
(على الصلوة) كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عليه الصلوة والسلام
لا صلوة لافحة الكتاب والى الثاني الشافعي واو يوسف بقوله عليه الصلوة
ولسلام لاهرا في احف في صلاته ثم فصل فالتكامل فصل (فرضا) حال
من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل على آية الصلوة لانها تحمل
(بغير الواحد) متعلق ملازاد فيكون راجعا الى اسكل (و) لا (لا يجاب على
الرقية) في كفارة اليمين (باعتباس) على كفارة القتل ثم لا وارد علينا بانكم
ردتم بضمحة والتعديل بغير الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها
لا يثبت بغير الواحد عندكم لان العرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي
وانوابج ما ثبت لزومه بدليل حتى فقد زدتم على الكتاب بغير واحد ما يمكن
ان يراد به وهو الوجوب احل منه بقوله (واما وجوب اغتصموا والتعديل

(فليس)

يبان لأن المبالغة
في الطواف في قوله
تعالى وليطوفوا بمجل
فالتحق الخبر بآيائه
سبح

أو نقول هذه الزيادة
ليست على وجه
القرينة بمعنى دفع
الاجزاء بترك الزيادة

على جهة الوجوب
فيمكن التقصان بتركها
كزيادة التمديل على
الصلوة سبح

وكذلك قوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم
بوجوب مسح بعض
الرأس لأجل الإيهام

عطف يتأدى إلى
ما يطلق عليه اسم
المعص وقد قيد عمومه
بمقدار التماسية

بالحديث فهو زيادة
على النص والجواب
هو بأن الكتاب في
المسح ليس عطف لأن

حكم المطلق أن يكون
الآتي أي فرد كان آتيا
بأمره كما في قوله
تعالى فافروا ثم ليسرا
من القرآن فإن الآتي

بعض آي

فليس بأمرادة التي يلزم منها التسخح لا لم نقل بدم اجزاء الاصل لولا
التفصيح والتعديل حتى يلزم التسخح بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه ياتى بتركها
عمدا ولا يلزم منه التسخح وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النسبة
والترتيب واحين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جملة بمعنى اتم المتوضي لتركه لانه
لا يستط كلة ملا اتم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا معنى
انه اتم المصلي لتركه مع حواز صلاته والا لاوى واجب الصلوة واقتضى
سهوه جابرا وان ارد معنى الاسائة فذا بالنسبة كما جاء الوعيد على القص
عن التلث وهذا سران ابا حنيفة رحمه الله تعالى لم يحصل في الوضوء واجبا

ركن ثان في نخص السنة

(لمفرع من انه حدث اشتركة بين الكتاب والسنة سرع في المباحث المختصة
بالسنة (وهي) أي السنة (مصدر عن النبي عليه السلام من قوله ويختص)
أي قول المسوب إلى النبي عليه السلام (في الحديث) فإنه إذا اطلق لا يفهم منه
إلا السنة القوية (أو فعل) عطف على قول وهو طاهر (أو تفرير) وهو أن
يرى فلا نقول لا صدر من أمته فسر عليه وسكت وهو تفرير منه له عليه ولما
كان صدور السنة عنه عليه لسلام بطريق الوحي احتج إلى بيانه أولا فقيل
(وحي) في حقه عليه الصلاة والسلام (توالت) الأولى (طاهر) وهو على
سنة أقسام (الأول ما اشار إليه بقوله (سمع) النبي عليه الصلوة والسلام
(من ملك يقينه) أي يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جناب الحق تعالى
وقدس وهو ما أزرع عليه الصلوة والسلام (بلسان الروح الامين جبرائيل
عليه السلام كقرآن) والثنى ما شاراه بقوله (أو وضحله) أي لرسول
(بشارته) أي بشارته لما لا كلام منه كما قال عليه الصلاة والسلام
أن روح القدس نفث في روعي فقد نضا الي موت حتى تستكمل رزقها
واشارت بقوله (أولاح نقيه بقباه بإيهام الله تعالى) قبل هو لما راد بقوله
تعالى أن يكلمه الله الاوحيا أي الهامدين اراد الله تعالى سروره كما قال
الله تعالى حكيم من ان من بما اراك الله والكل من الاقسام الثلاثة
(مس) أي من سعيه صلوة و اسلام (حجة على الكل) من أمته يجب عليهم
تبعه خلافا (دوية) هذه تور حجة على غيره (و) النوع الثاني
(من وهو يدل لا يجتهد) والتأمل في حكمه (ومنهم بعضهم)
منه كدعوة واستمر معتزلة لانه يصق لخص وحي بالنص وانفهم

كثلك القرآن اورد به
او نصه يكون الكل
قرضا ما مورا به
بمخلاف المسح فانه
لومسح على نصف
الرأس او ثلثه لا يكون
الكل قرضا بل انما
على الربع مستحب
فيثبت ان الكتاب
يحمل لا مطلق والمحدث
بيده سعد

يعني يلزم المساواة بين
بيع الاصل وبيع التبع
مع ثبوت التفاوت بين
اصلها ما هو خلاف
موضوع الشرع سعد
اختار لفظ السندون
الحبر لانه شامل بقول
الرسول عليه السلام
وفعله وفيه ان الفعل
غير مراد هنا لانه
لا بوصف بكونه
امرا او نهيا او
خاصا او عاما مع انه
مباحث مشتركة بين
الكتاب والسنة سعد
في روى ان غنم قوم
وقعت ليلا في زرع قوم
فافسدت فهدموا
عند داود عليه السلام

من الوحي ما اني الله تعالى اليه بلسان الملك اوفيه ولان الاجتهاد يحمل
الخطاء فلا يجوز الاعتدال به من دليل لا يثبت ولا يجوز بالنظر الى النبي عليه
الصلوة والسلام لوجود الوحي القاطع ولا يملو جازلة الاجتهاد لانه مخالفة
لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع وللأزم بأهل
بالاجماع (والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن
عن الهوى وما القرآن الا الوحي بوحية الله تعالى اليه سبحانه وله غيره لكنه
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا انطقا عن الهوى
(وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حيث لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز
بالوحي فالصواب الاختصار على التبع) وعن الثاني ان الاجتهاد لا يحمل
القرار على الخطاء فقرر به على مجتهده قاطع لاحتمال كلاجماع الذي
سند الاجتهاد (وعن الثالث ان المخالفة انما يجوز لو جار القرار على
الخطاء فلما لم يكن لم يميز (وجوز آخرون) مطلقا كاللح والشافعي وعامة
اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجود (الاول
ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم ما اعتبروا (والثاني
وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم
قوم افسدت زرع جماعة فقتلوا عند داود عليه السلام في حكمه بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة
غير هذا ارفق بالفر يقين فقل اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرب في ذموم
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الناب يقومون عليه حتى
تعود كهية يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بملك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا الا قائل
بافصل (الثالث انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل
في صورة التفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد (الرابع انه شاور
اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الاتقريب
الوجود وتخصيص لرأى اذ لو كانت لتطبيب قلوبهم وان لم يعمل برأيهم كان
ذلك ايذاء واستهزاء لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جازله
العمل برأيهم بعد عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى (قلنا هذه الوجود
المتبادل على المواز في الجملة ونحن نقول به كاسياني نعتية لا مطلقا والزعاع
فيه (والاحتار) عند (انه عليه السلام با نظر الاول) يعني با نظر الوحي

بالفهم لصاحب الخبر
فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن إحدى
عشرة سنة غير هذا
أرفق بالرفيقين أرى
أن تنفع الفهم إلى أهل
الخرث يتفعون بالإنها
وأولادها وأصوافها
ويذفع الخثر إلى
أرباب الناة يقومون
عليه حتى يسود كهنة
يوم أفست ثم زادون
فقال داود عليه السلام
القضاء ما قضيت
وامضى الحكم بذلك
أما وجه حكم داود
عليه السلام أن الضرر
وقع بالفتح فسلت إلى
المجنى عليه كافي اليد
الجاني وأما وجه حكم
سليمان أنه جعل الانتفاع
بالفتح بأزاء ما فات من
الانتفاع بالخرث من
غير أن يزول ملك
المالك من الفهم
وأوجب على صاحب
الفهم أن يعمل في
الخرث حتى يزول
الضرر

الظاهر قدر ما يرجو زوله (ثم) أي يسد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو
زوله وخاف الفتور في الحادثة (يعمل بالتأني) يعني الاجتهاد لأن الأول
أصل في حقه عليه الصلوة والسلام (والتأني خلف ولا يصر إلى
اختلاف الأبد) يخرج عن الأصل بكن يرجو وجود الماء فله أن يطلبه
ولا يجعل بالتأني مالم ينقطع رجاءه عن الماء (والأول) يعني الوحي الظاهر
(أولى لاحتمال الثاني) يعني الاجتهاد (الخطأ) وإن لم يقر عليه) القائلون
بجواز الاجتهاد اختافوا في جواز خطئه في اجتهاده (فخهم من لم يجوز)
لأننا أمرنا باتباعه في الأحكام فلو جار الخطأ عليه لكان ما أمرين بالاتباع
في الخطأ والامة معصومة عن الاتق في على الخطأ لادلة الاجماع والخيار
أن الخطأ يجوز لقوله تعالى صفاته حثك لم اذننت لهم فانه يدل على انه
أخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بل يفيد عليه
في المال لما ذكرنا انه يؤدي إلى امر الامة باتباع الخطأ فاندفع بهذا التقرير
ما قيل هذا حقن في وجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم
على الخطأ على ما لا نسلم انه يؤدي إلى الامر باتباع الخطأ بل بإشباع
العمل بالاجتهاد الذي هو صواب علما كما هو مذهب المصلحة أو صواب
مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فلاسترا) أي استمرار الرسول على
اجتهاده وعدم التنبيه على خطئه (دليل الاصابة) في اجتهاده (يقينا)
فانه لو كان خطئا لنبه عليه فلا لم يفيد علمه أنه صواب (فلا يجوز مخالفته) أي
مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاؤه جار مخالفته
فصل في معنى القول الصادر عن النبي عليه الصلوة والسلام
أحبر كان وشاء (وفيه بحث) أبحث (الأول في كيمية انصاه) أي القول
(ينبغي عليه السلام وهو) أي انصاه به بوجوه ستة لانه اما ١ (كامل ان كانت
الرواية) لذلك القول (في كل قرن) من اقرون معتبرة وهي ائمة القرن الأول
وثاني وثالث (فروما لا يجوز العقل لو طههم) أي توافقهم (على الكذب
عامة) ونحوه نظر إلى الامكان الذي وعدم تجوز ذلك ليس لاختلاف
عمل كل واحد ولا لعدم احصاء عدد التواترين ولا لعدم انتهم ولا لتباين
أما كنهم موصول نعم "ضروري وان كان بعض مقلدا أو طائفا أو مجازفا
وبعد انحصارهم وكفرهم كاختبار الكفرة عن موت ملكهم واجبة عليهم
كأنهم حجاج عن واقعة صدقهم (ويعني) هذا القسم الكامل لا تصح

تَمَّ وَالنَّفَصَانِ وَلَمَّا
لَحُكِمَ الْمَسْأَلَةُ فِي شَرِيعَتَا
فُعِدَّ ابْنُ حَنِيفَةَ
لَا ضَمَانَ أَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهَا
نَسَائِقُ وَقَالُوا عِنْدَ
الشَّافِعِيِّ يَجِبُ الضَّمَانُ
لَيْلًا لَا نَهَارًا عِنْدَ
٩ التَّوَاتُرِ وَالْمَشْهُورِ
وَنُخْبَرُ الْوَاحِدَ لَا الْخَبَرَ
لَا يَمْلِكُونَ أَنْ يَكُونُوا
رَوَاتُهُ فِي كُلِّ عَصْرِ
قَوْمًا لَا يَتَّفِقُ نَوَاطِئُهُمْ
عَلَى الْكُذْبِ أَوْ يَصِيرُ
كَذَلِكَ بَعْدَ الْقُرُونِ
الْأُولَى أَوْ لَا يَصِيرُ بَلْ
رَوَايَةُ أَحَادٍ فِي الْأَعْيَارِ
الْأُولَى مَتَوَاتِرُوَالثَّانِي
لَمَشْهُورِوَالثَّلَاثُ خَيْرُ
الْوَاحِدِ عِنْدَ
٧ وَشَهَادَتِهِمْ
وَتَصَدِّقُهُمْ وَلَا عَمْرَءَ
لِلْإِشْتِهَارِ فِي الْقُرُونِ
الَّتِي بَعْدَهَا فَنُحَاذِلُ
أَخْبَرَ رَأْيَ الْأَحَادِ أَشْهَرَتْ
فِي هَذِهِ الْقُرُونِ
وَلَا يُسَمَّى مَشْهُورًا شَدِيدًا

(التواتر) لتسارع روايته واحدا بعد واحد (وهو) أي المتواتر (يفيد
اليقين) فيكفر جاحدا في الشرعيات ~~مكتنفل~~ القرآن والصلوات الخمس
وأعداد الركعات والسجودات ومقادير الزكوة وصود ذلك وقالت السنية
والبراهمة لا يفيد إلا الظن وهو إنكار لما يقتضيه صريح العقل وفائده سفينة
لا يعرف خلقته سماه ووديته ودينه وأباه كالسوق فسطائية المنكرة
للعيان (بالضرورة) لأنه لا يقتصر إلى توسط المقدمتين بالوجدان ولأنه يحصل
لن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكبي وأبي الحسين
البصري وإمام الحرمين لهم أولا أنه يحتاج إلى توسط المقدمتين نحو أنه
خبر جماعة كذا من محسوس وكل مأهول كذلك فهو صادق وثانيا أنه
لو كان ضروريا بالعلم ضروريته لأن العلم بالعلم وبكيفية لازم بين (والجواب
عن الأول أنا لأنسب الاحتجاج بل المعلوم به بالوجدان أن عدمه وإمكان
التركيب لا يستدعي الاحتجاج كافي قضايافاساتهامعها (وعن الثاني أنا لأنسب
أن العلم بكيفية العلم لازم بين إذ لا يلزم من الشعور بأشي الشعور بصفته
ولو سلم فلأنسب أن لازم الضروري ضروري لاحتجاجه إلى توسط اللزوم
(و) أما فقيه (أي في ذلك الاتصال) شبهة (صورة أن كانت) الرواية (كذلك)
أي قوما لا يجوز العقل نواتهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو
زمان الثامنين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لأبي) القرن
(الأول) بل يكون فيه خبر الواحد وبذا كان فيه شبهة لعدم الاتصال
صورة وإن لم يكن معنى لتلقي العلماء إياه في القرن الثاني والثالث باقبول
(ويسمى) هذا القسم لكامل معنى فقط (المشهور وهو) أي المشهور
(يفيد طائفة الظن) وهي زيادة توطئ ونسكين يحصل للفرس على
ما أدركته وإن كان المدرك بقينا فاضينا نهائيا بزيادة اليقين وإكالة كما يحصل
لثيقين بوجود مكة بعد ما يشاهد ها ٧ وإليه لاشارة بقوله تعالى حكاية
عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ولكن ليصنن قلبي وإن كان طيبا فاضمين بها
رحمن جاب حس بحيث يكذب بدخل في حديثه يمين وهو المراد ههنا
وحاصله يكون الفرس من اضطراب ناشئ عن ملاحظة كونه أحاد
المنسب شبهة أخذت ولا يكفر جاحدا بل يضل (و) أممية شبهة
(صورة ومعنى من نك) لزوة (كذلك) أي قوما لا يجوز العقل نواتهم
على كذب في قرين مخبرين (وسمي) هذا التسليم في الأصحاح

او بالعصية والمدواة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل
 فقال (وهو) اى الطعن (امان الروى عنه فتبينها) اى نفي المروى عنه
 الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) الحديث المروى لكنك
 احدهما قطعا لكن لعدم تعيينه لا تسقط عدالتهما المتقدمة لان اليقين
 لا يزول بالشك كينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك
 الحديث (وتروى) اى ترد المروى عنه سواء نفي ولم يصرح عليه او قال
 لا ادري (وتأويله لظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد
 اوله بحمله على غير ظاهره كتحصيل المصام وتقييد المضائق (فختلف
 فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى رده جرح واختاره
 الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعي ومن
 تبعهم ليس بجرح ولا جحد روايتان مثله ماروى سليمان عن الزهري
 عن مروءة بن مائة انه عليه السلام قال لما امره ان تكلمت نفسها بفراذن
 ولها فتكلمها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب
 انكرخى واكثر مدعيها والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر بظهوره
 حتى ذل الشافعي كيف ترك الحديث بقول من لو عاصره حجه وقيل
 يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الاثر بنية معانية فيصلم للترجيح
 (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر ككتبيين بعض معاني الجملة ونحوه
 مما ليس بظاهر في بعض المحتملات (رد الياسقي) من المحتملات لما مر
 ان الظاهر انه لم يحمله عليه الاثر بنية معانية (وعمله) اى المروى عنه (بعدها)
 اى بعد الرواية عنه (بخلافها بقينا) بان كان الحديث مصاقا معناه غير محتمل
 لما عمل (جرح) للروى لانه يحول على وقوفه على منسوخيه او عدم
 ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان
 عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على
 الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (محمول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل
 الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط
 بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كما عمل بخلافه) وقد مر
 حكمه (و) انطعن (امان غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك
 "غير الطاعن" (صمايا لا يحتمل الخفاء عليه فبحر) 'اذ اوضح ما خفي عليه
 دادة فيحمل على السياسة وعدمه وجوه او الامة اخذ له قوله في هذا سنده

٢ بان خالف بقوله
 المبالاة والتهافت
 بالحديث او لفصله
 او نسيان فقطع سقطت
 عدالته لانه لم يكن
 عدلا سده

قد يكون بمعنى الوهم فيكون ان يكون في الآية بذلك المعنى البحث (الثاني)
 في شرائط الراوى (التي اذا فقد واحدة منها لا تقبل روايته (وهى
 اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ماسأى في بيان
 الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المتوه والصبي اما المتوه فظاهر
 واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يحتبب الكذب لعله
 بان لا اثم عليه (و) الشرط (الثاني الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان
 الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بشوه بين المسلمين
 وبقية الابوين والدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلام البيان تمصلا
 تصديق تفاصيل جميع ما نبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان
 اجمالا بتصديق جميع ما نبي به ولا تفصيل ولا عبرة للاول الان تظهر امامه
 كاصولة بالجماعة للحديث واذ قال محمد رضى الله عنه في صغيرة بين مسلمين
 اذا لم تصف من الاستيصال حين ادركت بين من زوجها بل الثاني الثاني
 من في اشتراط التعصیل حرجا وانما اكتفى بعد الاستيصال بعم ولذا قال
 (وهو التصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقلب (والاقرار باللسان
 ولو اجمالا) وانما اشتراط الاسلام لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام
 في جميع الامان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصيفا بقرده قوله في امور
 الدين (و) "شرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول
 (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفت منه شيء (و)
 "ثنائي (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا مكان ان ينقله بالمعنى
 بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذا لمعتبر في حقه نظم
 المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى ولو بذل
 مجهوده في حفظ لفظة السنة كان جملة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستفراغ
 الوسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ لى حين الادمخ
 ازدرى نفسه ولم يرها اهلا لتبذخ فقصر في تنبيهها ثم روى بتوفيق الله
 تعالى لا يقبل واما اشتراط ضبط لان حرفة الاصادة لا يترجم الاب
 فلا يصح تصديق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن
 (وحده ضبط معناه) اى ان الكلام (لمعة وهو الشرط) هو او هذا لم يكن
 خيرا نص خفة او مساهمة حجة وان وافق القياس (وباط، ضبطه)
 اى ضبط مع الكلام (فتها) اى من حيث تعلق الحكم اسرعى به

قال عليه السلام اذا
 وآيتهم الرجل يعتاد
 بالجماعة فاشهدوا له
 بالايان سعد

٤ وعندهما لا يجوز
لأنهما في القرن الرابع
وهذا النزاع لا اختلاف
ألهد

٣ وذلك لأن المهر
لا يجب إلا بالقرض
بالزاني أو بقضاء
القاضي أو باستيفاء
المعقود عليه فإذا عاد
إليها المعقود عليه
ما لا تستوجب بمقابلته
هو ضا كالمطلقة
قبل الدخول بها

الآية وتقدره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اهتمق
شقصاه في صيد قوم عليه نصيب شريكه أن كان موسرا وكلاهما ثابت
بالاجماع المتعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات الدين (فإن قيل فيكون
رد هذا الحديث بناء على مخالفة للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه
فلنا هذا ليس من ضمان المدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد يظهر
أنه تصرف في ملك الغير يلازمه لأن البايع إنما رضى بحل الشاة على
تقدير أن تكون ملكا لمنشترى فثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياسا
على صورة المدوان الصريح (وإن لم يعرف) الراوي الإبهديث أو حديثين
(فإن لم يظهر) حديثه (في السلف جاز العمل بها) ٩ أي بروايته (في القرون
الثلاثة) الأول لأن الصدق والمدالة في ذلك الزمان غاب بشهادة
الرسول عليه الصلاة والسلام (إن وافقته) أي روايته القياس ليضاف
الحكم إلى النص ولذا جوز أبو حنيفة الحكم بظاهر المدالة لأنه في القرون
الثلاثة (لا بعدها) أي بعد تلك القرون فإن الفسق لما شاع فيه المصن الممل
بتلك الرواية (وإن ظهر) حديثه (فيهم) أي في السلف (فإن قبلوها)
أي السلف روايته بأن رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (أو لم يطمئنا)
في روايته تقبل تلك الرواية فإن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان يان
كاسق ولا يهتم السلف بالتقصير (وكذا) يقبل حديثه (إن اختلفوا فيه)
بارقبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقة عنه) لا مطلقا بل (إن وافق)
حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها لاهل بن مرة
قبل الدخول وتسمية المهر ففرض عليه عليه السلام لها مهر مثل نسائها
فقبله ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وورده علي رضي الله تعالى عنه وقدرى
عنه الثقة كان مسعود وعلمته ومسروق وغيرهم رضوا أن الله تعالى عليهم
اجمعين فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فإن الموت كالدخول بدليل وجوب
العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي ٣ لمخالفته انقياس عنه (وإن ردوا)
أي السلف روايته (ردت) روايتهم كإثبات فطمة بنت قيس أمه عليه الصلوة
والسلام لم يعمل له نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من
الصحابه رضوا أن الله تعالى عليهم اجمعين البحث (الرابع) في بيان (الانقطاع)
أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو نوعان) الأول
(ظاهر وهو الأرسال) وهو أنه خلاف التأييد وفي اصطلاحنا ترك الواسطة

بين الراوى والمروى عنه وفى اصلاح المحدثين ترك التابعى الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يصر باهريرة قال ابوهريرة سمعه متقطعا وان ترك اكثر من واحدة سمعه مفضلا والكل يسمى مرسل عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر (وقبل مرسل الصحابي بالاجماع) لانه محمول على السماع (و) يقبل مرسل (القرين) اى الثانى والثالث عندنا اما اول فلان ثقة من اتابعين ارسوا وقبل منهم فكان اجابا على قبوله حتى قال بعضهم رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين وامانيا فلان المروى عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاستاد الموهب سمعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لا يثبتون بذلك وامانيا فلان الكلام فى ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكتب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى وهو يقول اولان جهة صفة تمنح صحة رواية فصحافة الذات لولى وثانيا انه اقبل فى القرنين قبل فى عصره فلا تأثير للزمان وتأثيره لوجاه لم تكن فى الاسناد فائدة فكان ذكره اجابا على العبث وهو بمنع عادة والجواب من الاول ان الثقة لاتهم بالفضلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لوقال حدثني ثقة صححت روايته وعن الثانى انما لزمه فى الثقة اولا سلم الملازمة اما للشهادة بانعدالة فى القرنين او لجرىان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث انما نسلم الملازمة من فوائده معرفة مراتب الثقة لترجيح (واحتساف المستجيبين دونهم) اى قبول مراسيل من دون القرنين قبل بعضهم منهم الكرخى قبل من كل عدل بعضهم ماذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابين لا يقبل لانه رمان فسو الفسق وتغيير عادة الارسال الا ان يروى الثقة مراسلة كازرووا وامسند كراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يبقوه فقد خففوه فيه رده بعضهم لمنع الانقطاع اتصاف ترجيح تجرح على تعديل ولان حقيقة الارسال تمنع قبول دس هتدع ايضا احتياط وقوله عامتهم لان المرسل ساكت عن حيا

والمرسل من وجهه هو
ما ارسله محدث
ولسند هو اوفية
يطلب

تَوْهَنًا تَرْجِيحًا
يُحْمَلُ بِحَقْلَاتِ الْآيَةِ
بِالْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ وَلَيْسَ
فِيهِ دَالٌ عَلَى الْقِرَاءَةِ
الشَّاذَّةِ كَمَا تَوْهَمُ عَلَى
إِنْ الْإِحْتِطَاطُ مِنْ بَابِ
الْقِرَاءَةِ أَقْوَى فَلِلْقِرَاءَةِ
الشَّاذَّةِ رَجْحَانٌ عَلَى
تَجْرِيدِ الْوَاحِدِ سَعْدٌ

أَمْ مِثْلُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ
السَّلَامُ ابْتَغُوا مِنْ
أَمْوَالِ الْيَتَامَى خَيْرًا
رَكِيلًا يَأْكُلُهَا الصَّدَقَةُ
فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِي زَكَاةِ
الصَّبِيِّ وَلَمْ يَرْجِعُوا
إِلَى الْحَدِيثِ قَبْلَ أَنَّهُ
غَيْرُ ثَابِتٍ أَوْ مَنسُوحٍ
يَعْنِي

الرَّوَايَةُ وَالْمُسْنَدُ نَاطِقٌ وَالسَّكْتُ لَا يَمَارِضُ النَّاطِقَ وَلِهَذَا قَالَ (فِي الصَّحِيحِ)
وَقَدْ كَانَ مِثْلُ لَا تَكُنْ أَبُولِي رَوَاهُ اسْرَائِيلُ بْنُ يُونُسَ مُسْنَدًا وَشَبَّهَ وَسَفِيَانُ
التَّوْدِيُّ حَرْسَلًا (و) النَّوْعُ الثَّانِي (بَلْغُنٌ وَهُوَ أَمَّا بِتَقْصَانٍ فِي النَّاقِلِ)
لَا تَنْتَهِ الشَّرَائِطُ لِلْمَذْكُورَةِ فِي الْبَحْثِ الثَّانِي (وَأَمَّا بِالْمَارِضَةِ فَلِلْقِرَاءَةِ)
أَيُّ بُكُونِهِ مَعَارِضًا لِلدَّلِيلِ أَقْوَى مِنْهُ (صَرِيحًا كَحَدِيثِ) أَيُّ كَمَا وَحْدَةُ
حَدِيثِ (فَاعْلَمَةُ بِنْتِ قَيْسٍ) أَنَّ الرَّسُولَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمْ يَرْضَ
لَهَا نَفَقَةً وَلَا سَكْنًا وَقَدْ طَلَّقَتْ ثَلَاثًا (لِلْكِتَابِ) وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى اسْكُونِ
مِنْ حَيْثُ سَكُنْتُمْ (الْآيَةُ أَمَّا فِي السَّكْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا فِي النَّفَقَةِ فَلَا نَقْلَ قَوْلُهُ
تَعَالَى مِنْ وَجَدَكُمْ يَهْمَلُ عِنْدَنَا عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ ائْتُوا عَلِيَّهِنَّ مِنْ
وَجَدَكُمْ قَبْلَ الْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ لَضَرْبِ مَوَازِيرِهِ وَلَا مَفِيدَةٍ لِقَطْعِ فَكَيْفٍ يَرُدُّ الْحَدِيثَ
بِمَعَارِضَتِهَا أَقُولُ الْقِرَاءَةَ الشَّاذَّةَ مَا لَمْ تَشْهَرْ لِإِهْمَالِهَا عَلَى بَعْضِ الْعُلَمَاءِ أَلَمْ
تَشْهَرْ وَقَدْ سَبَقَ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ أَنَّ الْقِرَاءَةَ السَّهْوَةَ فِي حُكْمِ الْحَدِيثِ
الْمَشْهُورِ عِنْدَنَا حَتَّى يَجُوزَ الزِّيَادَةُ بِهَا عَلَى الْكِتَابِ (و) كَمَا مَارِضَةُ (حَدِيثِ)
الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَبَيْنَ الْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ (وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيْتَةُ عَلَى
الْمَدْحِ وَالْبَيْنِ عَلَى مَا نَكَرَ أَمَّا لَانِ الْقِسْمَةِ ثَنَاءُ الشَّرِكَةِ أَمَّا لَانِ الرَّيْفِ الْمُبْدَأُ
بِلَامٍ الْاسْتِقْرَاقُ بِوَجوبِ الْحَصْرِ (أَوْ) تَعَارُضًا لِأَصْرِهِ بِأَلٍ (دَلَالَةٌ) وَهُوَ
فِيهِ (إِذَا شَذَّ) الْحَدِيثُ بَيْنَ الصَّحَابَةِ (فِي الْبُلُوغِ الْعَامِ) إِذَا يَسْتَحِيلُ عَادَةُ أَنْ
يُحْفَظَ عَلَيْهِمْ مَا بَيَّنَّ بِهِ حُكْمُ الْحَادِثَةِ الْمَشْهُورَةِ يَنْتَهَمُ فَإِذَا لَمْ يَنْقَلُوا الْحَدِيثَ ٨
فِي تِلْكَ الْحَادِثَةِ وَلَمْ يَتَّكُوا بِهِ دَلِيلًا عَلَى زِيَادَتِهِ وَانْقِطَاعِهِ وَكَوْنُهُ مَعَارِضًا بِمَا
هُوَ أَقْوَى مِنْهُ (أَوْ) إِذَا (أَعْرَضَ عَنْهُ الْأَصْحَابُ) فَانْهَمَ الْأَصُولُ فِي قَوْلِ
النَّسْرِيَّةِ فَأَعْرَضَ عَنْهُ عِنْدَ اخْتِلَافِهِمْ إِلَى الرَّايَيْنِ دَلِيلُ انْقِطَاعِهِ
وَوُجُودِ مَعَارِضٍ أَقْوَى مِنْهُ وَلَا يَنْبَغِي عَلَى الْفَطْنِ الْمُنْصَفِ أَنْ هِبَارَةَ الْمُتَن
وَالسَّرْحِ أَحْسَنُ مِنْ هِبَارَةِ الْقَوْمِ هَهُنَا الْبَحْثُ (الْخَامِسُ فِي الطَّعْنِ) أَمَّا
إِنْ الطَّعْنُ أَمَامَ الْمَرْوِيِّ عَنْهُ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ وَكُلٌّ مِنْهَا سَبْعَةُ أَقْسَامٍ أَمَّا الْأَوَّلُ
فَلَا تَنْكَارُهُ أَمَّا الْقَوْلُ أَوْ بِالْفَعْلِ وَالْأَوَّلُ أَمَّا الْبَاقِي الْجَائِزُ أَوْ الْمُتَزَدَّدُ أَوْ بِالْأَوَّلِ
وَالثَّانِي أَمَّا بِالْعَمَلِ فَيُخْلَافُهُ قَبْلَ الرَّوَايَةِ أَوْ يَبْدُأُهَا أَوْ يَجْهَلُ التَّارِيخَ أَوْ
بِالْإِسْتِنَاعِ عَنْ الْعَمَلِ بِمُوجِبِهِ أَمَّا الْثَلَاثُ فَلَا تَمَامُ الصَّحَابَةِ فِيهَا لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءُ
عَلَيْهِ أَوْ يَحْتَمِلُهُ وَأَمَّا سَائِرُ أَثْمَةِ الْحَدِيثِ فَالطَّعْنُ فِيهِمْ أَوْ يُفَسَّرُ بِمَا لَا يَصْلُحُ
جَرِّحًا أَوْ يَصْحَحُ فَلَمَّا تَجَنَّدَ فِيهِ أَوْ مُتَّفَقًا عَلَيْهِ قَامَا مِنْ يَوْصَفُ بِالْأَصْبَحَةِ

او بالعصية والمدواة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل
 فقال (وهو) اى الطعن (امان الروى عنه فتبينها) اى نفي المروى عنه
 الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) الحديث المروى لكنب
 احدهما قطعا لكن لعدم تعيينه لا تسقط عدالتهما المتقدمة لان اليقين
 لا يزول بالشك كينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك
 الحديث (وتروى) اى ترد المروى عنه سواء نفي ولم يصرح عليه او قال
 لا ادري (وتأويله لظاهر) يعنى اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد
 اوله بحمله على غير ظاهره كتحصيل المصام وتقييد المضائق (فيختلف
 فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى رده جرح واختاره
 الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين (وقال محمد ومالك والشافعي ومن
 تبعهم ليس بجرح ولا جحد روايتان مثله ماروى سليمان عن الزهري
 عن مروءة عن عائشة انه عليه السلام قال لما امرأة تكلمت نفسها بفراذن
 وليها فتكلمها باطل الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب
 انكرخي واكثر مدعيها والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله والمعتبر بظهوره
 حتى ذل الشافعي كيف ترك الحديث بقول من لو عاصرت حجة وقيل
 يحمل على تأويله لان الظاهر انه لم يحمله الاثر بنية معانية فيصلم للترجيح
 (ولغيره) اى تأويله لغير الظاهر ككتيبين بعض معاني الجملة ونحوه
 مما ليس بظاهر في بعض المحتملات (رد الياسقي) من المحتملات لما مر
 ان الظاهر انه لم يحمله عليه الاثر بنية معانية (وعمله) اى المروى عنه (بعدها)
 اى بعد الرواية عنه (بخلافها بقينا) بان كان الحديث مصاقف معناه غير محتمل
 لما عمل (جرح) للروى لانه يحتمل على وقوفه على منسوخيه او عدم
 ثبوته اذ لو كان خلافة باطلا سقطت روايته ايضا (لا) عمله (قبلها) فان
 عمله بخلاف ماروى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على
 الحديث احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه (محمول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل
 الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط
 بالشبهة (والامتناع عن العمل) بالحديث (كما عمل بخلافه) وقد مر
 حكمه (و) انطعن (امان غيره) اى غير المروى عنه (فان كان) ذلك
 "غير الطاعن" (صمايا لا يحتمل الخفاء عليه فبحر) 'اذ اوضح ما خفي عليه
 زيادة فيحمل على السياسة وعدمه وجوه او الامة اخذ له قوله في هذا سنده

٢ بان خالف بقوله
 المبالاة والتهافت
 بالحديث او لفعله
 او نسيان فقطع سقطت
 عدالته لانه لم يكن
 عدلا سده

البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام أي حكم زنا غير المحصن بشعر المحصن وقوله عليه الصلاة والسلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فانطلقا الراشدون لم يعملوا بهما وهم الأئمة والحدود موقوفة اليهم حتى حلف عمر رضي الله تعالى عنه حين خلق من فناء بالروم مرندا أن لا يفتي أبدا وقيل صلى رضي الله تعالى عنه كفي بالثي فتنة فلم أن التقي من عمر ٨ كان سياسة لأعمال بالمديت فلما فيه القول بالسح ولا امتنع عمر رضي الله تعالى عنه عن قسمة سواد العراق بين الناعمين حين قسّمه هذوة علم أن قسمة حين لم تكن حتما فغير الإمام في الأراضي بين انخراج وانقصة (وان احتمل) انخفاء (فلا) أي فلا يكون جرحا لأن النادر بمحتمل انخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الرضوء بالقهقهة لأنها نادرة لاسيما بين الصحابة وإن لم يعمل به أبو موسى الأشعري (وان كان) الطاعن (من أئمة الحديث فجعله) أي يجعل الطعن ومعه فهو أن الحديث غير ثابت أو مجرد أو متروك أو راوية غير عدل (لا يقبل) لأن الظاهر العد الذين المسلمين للعقل والدين لاسيما في القرون الثلاثة ولأن قبوله يعطل السنن ولا يقبل في الشهادة وهي اضيف

أي أن عمر رضي الله تعالى عنه نفي رجلا فخلق بالروم مرندا قسلف أن لا يفتي أبدا فلو كان التقي حدا لما ترك عمر فأن ذلك يعطى السياسة عليه

ففيها أول (ومفسره بما اتفق على صكوته جرحا شرطا والطاعن ناصح) لاحتصاص (جرح والأفلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل بمعتقد فيه ولا يكون جرحا كاطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهم بالعصية كطعن المحدثين في أهل السنة لا يسمع البعث (السادس في محل الخبر) أي الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلاة والسلام أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في النزوع والأعمال إذا لاعتقادات لا يثبت بإخبار الأحاد لا بآثارها على اليتيم (وهو) أي محل الخبر (أما حقوق الله تعالى) أعلم أن محل الخبر أما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول أما عبادات أو حقوق بات وأما في أمافيه الزم محض أو لا التزام فيه أصلا أو فيه الزام من وجه دون وجه فشرع في بيان الأقسام الخمسة وأحكامها فقال (ملا بدات) سواء كانت خاصة مقصودة كانت كالصلوة والزكاة والحج ونحو ذلك ود كالوضوء والاضحية أو غايية على العقوبة كإخلا كفارة الفجر من التذرات وعلى المؤنة كصدقة الفطر أو مغلوبة عنها كالشعر

(ثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا قبل خبر الفاسق والمستور فيها) اي في العبادات لانها بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (في ادبيات) كالاجابة بطهارة المذنب واسته (بالعري) اي بشرط انضمام العري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة لمعرفة حال الماء خرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فالو جيبا انضمام العري به بخلاف امر الاحاديث فان اقلها هو الحمد الاقضاء فلا خرج اذ لم يترقب قول الفسقة والمستورين في الاحاديث (ولا يقبل خبر) (اصبي والمعتوه والكافر طلقا) اي في الاحاديث والادبيات لانفساء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) في قبول خبر الواحد (في العقوبات) روى عن ابي يوسف واختاره البصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينتين وانها خبر الواحد وبداية النص الذي فيه شبهة كالرجح في حق غير ما عن وذهب المتأخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل تمكن النسبة في الدلائل والعقوبات تدري بالسبغة وانما ثبت بالبينتين بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث برويه الواحد على ثبوتها بالبينتين والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثبت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة و (ماحقق المبدأ) وهي باقسامها الثلاثة ثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة ولما ثبت ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة (فا فيه الزام محض) كايبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا قبل شهادة الصبي والعبد (ونفط الشهادة والمدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن صرفا لا يشترط كنهه القابلة (بشرائط الرواية) التي سبقت صيانة حقوق العباد ولان فيه معنى الزام فحتاج الى زيادة تأكيد ولشهادة بهلال القطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتبليس (وما لا زام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات في الهدايا والودائع والامانات وما شابه ذلك ثبت بخبر الواحد (ولا يشترط فيه الاتيمير) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة بها فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية المرجح على ان لا تعرف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشياء والمدلول انما يصيبون دائما ثم ملات الحبيسة لاسيما لاجل القرب بخلاف العظيمة والنجاسة فان ضرورتها

وفيه لزوم عدم قبول رواية قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه وعن مال اليه وقد اجعوا على قبوله شهدا ولهذا لم يوجب ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه الحد في اللواطة بقوله اقلوا الفاعل والمفعول شهد

غير لازمة لان العمل بالاصل يمكن (وما فيه الزام من وجه) دون وجه كعمل
 الوكيل وحجر المأذون وقصع الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع
 على المسلم الذي لم يهاجر (يشترط فيه) بعد وجود سائر شرائع
 (اما العدد او المعدل عند) اي عند ابي حنيفة (ان كان المخبر فضوليا والا)
 اي وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيفا او رسولا (فلا) يشترط العدد
 او المعدل بل يقبل خبر الواحد غير المعدل وذلك لان الوكيل والرسول
 يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائع
 الاخبار من المعدل ونحوها اي الوكيل والرسول بخلاف الفضول واعما
 اكتفى باحد الامر بن عملا بالشبهين (وقالاهو) اي القسم الثالث الذي
 فيه الزام من وجه دون وجه (كالثاني) من الاقسام الثلاثة وهو ما لا الزام
 فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والضروية مشتركة (قلنا
 فيه الفاشية الزام البحت) (السابع في نفس الخبر وهو) انواع (اربعة)
 الاول (ماعم صدقه كخبر الرسل) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم
 من الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والافتقار به قال الله تعالى وما آتاكم
 الرسول فخذوه الآية (و) الثاني (ماعمل كذبه كدهوى فرعون الربوبية)
 وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان (و) الثالث (ما يحتملها)
 اي الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانضاء المرجح
 (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتباره دينه وعقله ويحتمل الكذب
 باعتباره تعالى عليه محظور ديه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصيل
 ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى
 بنسق الخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الآية (و) الرابع (ما يجمع صدقه)
 على كذبه (كخبر المعدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب
 صدقه راجح اظهر غالبية عقله ودسه على هواه وشهوته باعتناعه عما
 يوجب الفسق وحكمه العمل به لان اعتقاد بحقيقته قطعا والمقصود
 ههنا هذا النوع (وله) اي لهذا النوع (اطراف) ثلثه وكل طرف من رتبة
 ورخصة لطرف الاول (طرف السماع) ومن رتبة ان تقرأ على المحدث
 فتقول اهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) نخدب عليك والاول وهو
 ان تقرأ على خدب (أو ف) عند انتهائه (خلافا لاسعد بن) فانه

٣ من قلت التي عليه
 بالسلام سها في صلاته
 قلت المراد انه لا يقرأ
 على السهو والغلط
 بعد

قالوا انهم ريفوا الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك
احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على ان
رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التليذ فالحفاظة من الطرفين
واذا قرأ الأستاذ لا تكون الحفاظة الا منه (والكتاب والرسالة من الغائب
كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون محتوما
بخط معروف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالتأني ثم يقول حدثني فلان عن فلان
الى ان قال هر انبي عليه الصلوة والسلام ويذكر من الحديث ثم يقول
'ذا بليت كتابي هذا' وفهمته فحسبه عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان
يقول المحدث لرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن
فلان ويذكر اسناده فاذا بليتك رسالتى هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل
منهما كالخطاب مشافهة شرطا وعرضا (اما الاول فلان النبي عليه السلام
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما) واما الثاني
فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالشفافة
وعدوا مخالفتهم مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان
لا يكون فيه سماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
ان تروى عني هذا الكتاب الذى حدثني به فلان وبين اسناده او يقول
اجزت لك ان تروى عني جميع ما سمع عندك من سمواتي (والمناولة)
وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيدو يقول هذا كتابي
وسماعي عن شيعي فلان فقد اجزت لك ان تروى عني هذا والمناولة
لتأكيد الاجازة لان مجرد ما غير معتبر بخلاف مجرد الاجازة وانما احديهما
بعض المحدثين تأكيداً للاجازة (والمجازلة ان عمله) اى ما في الكتاب (صحته)
الاجازة (والافلا) تصح (قيل فيه) اى في عدم صحة الاجازة فيما اذا
لم يعلم المجازله ما في الكتاب (خلاف لابي يوسف كما) له خلاف افي الكتاب
الحكمي) حيث لم تستطع لشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال
شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لاتصح بالاثق لان ابا يوسف
انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الامرار عادة
والاير بدل الكتب ولا يكتب اليه ان يقف عليها غيرهما واذلا يوجب في كتب
الشيخ رلان سنة اصل الذين وسماه على الشهرة فلا وجد لاهكم بصحة

تكميل الامانة قبل العلم (و) الطرف الثاني (طرف الضبط ومن يتد
الحفظ) اى حفظ السموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء)
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الاخبار والشهادة ولهذا قلت
روايته (وروحيته الكتاب فان نظرت في الكتاب (وتذكر) المائدة (محبة)
سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول (وهذا) القسم من الكتاب
(الآن من يمة) وان كان في اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن
متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى اصلا فلا يعمل به
راوى الحديث ولا قاض يحد في غير يظنه مبالا مخطوطا بخطه ولا شاهد
يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط
من غير تذكر قال (ابو يوسف رحمه الله تعالى) الكتاب (يقبل في الحديث
والسجل ان كان في يده) لئلا من عن التزوير سواء كان بخطه او خط
رجل معروف اما في الحديث فلان التبدل فيه غير متعارف فلو شرطنا
التذكر لخصه الى رواية ادى الى تعجيل الاحاديث واما في السجل فان
القاضي لكثرة اشتغاله يجهن عن ان يحفظ كل حادثة ولما كان في يده امن
عن التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل)
ولا يصل العمل به لان التزوير فيه غاب (ولا في صك في يد الخصم) لغلبة
التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث
اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبدل والفاط في غاب
العادة لانه من امور الدين ولا يهود يتغيره نفع الى من يغيره (ومحمد)
وافق ابابوسف فيما ذكر لكنه (قبله في صك معلوم) اى يجوز العمل به
وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة
استخسانا توسعة للامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء
ومن يمتد النقل) اى نقل السموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (وروحيته النقل
بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارة معنى مفهومة عند سماعه (ومنه بعض)
أئمة الحديث لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ سمع منا ما لم يقواعها
واداء كما سمعها ورب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو
افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بمواع الكلم في النقل بمساراة
اخرى لا يؤمن من ان يذود وتنقصان (الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع
ليس منصوبا على نقل لفظ بل نقل معنى من غير تغيير اداء كما سمع

وليسم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء للتاقل باللفظ
لكونه افضل ولا نزاع في الافضية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع
الكلم ونظائرهما فان الحديث في التاقل بالمعنى انواع (فما فوق الظاهر)
اي النص والفسر والمحكم (بموز) التاقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه
لما لم يشبه معناه لا يمكن فيها الزيادة والتقصان اذا نقلت بعبارة اخرى
(وفيه) اي في الظاهر كعام يتمثل بالخصوص وحقيقة يتمثل بالمجاز
بموز التاقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن
من الغلل (لا في جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزا وتحت معان
جدة كقوله عليه الصلاة والسلام المراج باضن وقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرر في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت
ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جاسما للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح
عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه
قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يحدرو احد
بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء)
ما في الحفي والمشكك فلان المراد منهما لا يعرف الا بويل وتأويل الراوي
ليس بمجهول على غيره كقياس وما في الجملة والمتسايه فلمدم الوقوف على
معهما والتاقل بعد الوقوف (مطلقا) اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا

فصل

في بيان حكم (فعله عليه السلام القصدي) قيده لان ما وقع لاحق قصد
كما يحصل في حاة النوم والسهو لا يصلح للاقتداء (سوى الزلة) وهي اسم
نفس حر مفرقة مقصود في ذاته افاضل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده
فا يوجد قصد فيها الى عينه بل الى اصل الفعل بخلاف المصيبة
فانها حرام قصد بعينه وانما قصم انبياء عليه الصلاة والسلام بخلاف
الزلة فانها تصدر عنهم والبدل يحل عن بين من جهة فاعل كقوله
تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطى فقتله قال هذا من عمل
نبي الله صلى الله عليه وآله كقوله تعالى الله تعالى وهى آدم ربه واذا قرن به
البيان استدل صح للاقتداء (و) سوى (ذلل لطيف) كالكل والشرب
فانه مباح لا غف (و) سوى (ين تجمل) فانه تابع لغيره في اى صفة
كان بين فلا يكون من البحث (و) سوى (لخصوص به) كوجوب
سجود التمجيد واجبة في دعوى الاربع في نكاح فان الشركة تنسب في

٦ مثال المشكل قوله
عليه السلام ان الله
خلق آدم على صورته
وقوله رأيت ربي
امر الحديث صحيح

الاختصاص (ان لم يصفته) اي صفة ذلك الفعل في حقه عليه الصلوة والسلام من الوجوب وغيره اذا يقتضى به من افعاله عليه الصلوة والسلام اربعة مباح ومسحوب وواجب وفرض وقيل بثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور في حقه فلا واجب ووجوبه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها (فانته مثله) في العبادات وغيرها (فيها) اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم بجهته واما ثانيا فلقلوه تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل علي وجهه لافعله مطلقا والا لتأدى بانية واما ثالثا فلقلوه تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيهم لهم ولولا التشريك لما ادى رويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالي عليه السلام فاذا قام بحمل علي ما يفيد لان الاصل يعدل عنه باصناف (والا) اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فالا ياحذ) اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والرائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه ثبت ليقضى بافعاله وافعاله كسائر الانبياء قال الله تعالى لاراهم عليه السلام اني جاعل للناس اماما ولا يجعل علي الخصوص به عليه السلام لانه نادر

❖ فصل في تقريره ❖

اذا فعل فعل محضرة النبي عليه الصلوة والسلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره له على ذلك الفعل فاردا ان يبين حكمه فقال (ماقرره) ان كان مما (علم انكاره) اي انه منكر له وتركه انكاره في الحال يعلم بانه علم منه ذلك وبانه لا ينقض في الحال (كذهاب كافر الى كيسة فلا اثر لسكوته) ولادلالته له على الجواز انفا (والا) اي وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اي جواز ذلك الفعل مر فاعله ومن غيره اذمت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريره فهذا نسخ لتحريره وانما دل على الجواز لانه لو لم يحز لزم ارتكابه عليه السلام بحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معادل منه) اي استشار الرسول مع سكوته وعدم الانكار دل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل لرسول عليه السلام لم ينكره فتشبهت استبشاره بدين حارثة واسامة بل استشره فذهب اليه بغير انيافه ولا يثبت فيه شبهة استدلال ذكر قضا مقام الكلام

في النبي غير مقامه في طريقه ومن كان يبلغ الناس لا تصور مجاوزة مقتضى
المقام فمن الجائر ان يكون المثلث اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه
وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبصار لحصول المقصود
في ذلك من غير التفتت الى طريقه بخلاف حديث التميمي فان النزاع ثمة
في طريق المطلوب قبل على ان القافة يجوز ان يكون بينهم مما علم انكاره
عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبصار لا بسببه
بل بما فيه **تذنب** لما كانت هذه المسألة تابعة للكتاب والسنة
اردفهما بها وسماها تذييلا (سرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام
وامته هل كانوا تعبدون بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة
ثبتت نبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل
النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي
وقبل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او بعث نبي آخر الاما لا يستعمل
التوقيف والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه
وقيل يلزمنا العمل بما نقل من السرايع فيما لم يثبت انفساخذ على ان
ذلك شريعة لنا ولم يفرقوا بين ميث بقول اهل الكتاب او برواية
المسايين في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر
منهم الى انها (تلمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى
او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام
مام يظهر منه) اما زعمها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآتية
والورث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما
اشراط القصة بلا نكار فلانواع الوثوق بكتبهم ليعرفهم اياها سواء
نقل الكثر او من اسمهم واما انه شريعة لرسولنا فاذا لولاه لكان رسولنا
رسول من قبلنا سعيرا يذهبهم و بين امته كواحد من علماء عصرنا وقساده
لا يضي كيف وقد قال النبي عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد
عمرائه هو كون اثم كانهوكت اليهود والنصرى والله لو كان موسى
حي لما وسعه الا انسى (و ادليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد
رحمه الله تعالى في جواز اقامة طريق انماها بقوله تعالى **لها شرب**
واكم شرب يوم معلوم واحتجاج في يوسف في حرمان القصص من الذكر
والتي شربته تعالى وكتبه عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على خير

قيل لا يجب بل لا يجوز
تقليد الصحابة
في فروع الدين قياسا
على عدم جواز
في اصوله وفيه نظر
اذ الفعل قد يستقل
بالاستدلال على الصا
وصفاته تعالى بخلاف
الاحكام القرعية
فان العقل قد لا يهتد
اليها فيحتاج الى
التقليد **ع**

الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول أو يفعل مستنداً للحجة فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله فلاة في عنقه ثم إن مذهب الصحابي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين إما ما كان أوساكاً أو مقتنيا ليس بحجة على صحابي آخر ووجهة على غيره (فيمشاح بين الأصحاب وسلوه) لأنه حينئذ يصل محل الإجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فإنه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (إجماعاً) قيد الحكمين معاً (واختلف في المجهول) وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (مقتل لا يجوز) تقليدهم لأنه قد ظهرت فيهم الفتوى بالرأى واستحل الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين وإذا احتمل الخطأ لم يميز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليده للتابعي ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقاً) أي سواء كان قوله مما يدرك بالقياس أو لا لأن قوله أن كان عن سماع فيها وإن كان من رأى فرأيهم أقوى من رأى غيره لأنهم شاهدوا طريق التي عليه الصلوة والسلام في بيان الأحكام وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تنغير باعتبارها الأحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبط معانيها ليس بذلك لغيرهم فهذه المعاني يترجم رأيهم على رأى غيره فوجب تقليدهم (وقيل) يجب تقليدهم (فيما يدرك بالقياس) إذ لا وجه له إلا التماس أو الكذب والثاني منتفٍ وأما إذا أدرك به فلا لأن القول بالرأى منهم مسهور والمجتهد يخطئ ويصيب (والتابعي قبل مثله) أي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله (أن ظهرت فتواه في زمنهم) أي في زمن الصحابي كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنضلي وشرميج ومسروق لأنه لما زادهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم يتسلهم (وقيل لا) أي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لأن علته وجوبه بمفقودة في حق التابعي (هو الظاهر) أي ظاهر الرواية هو الأول لأنه رواية التواتر

الركن الثالث في الإجماع

(وهو لغة) لمعين الأول (البر) يقال اجمع فلان على كذا بمعنى مزم فيصور من واحد (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا (وعرفاً اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام) المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل قيد المجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العامة عرف دلام الاستغراق احترازاً عن اتفاق بعض مجتهدي عصرهم من أمة محمد عليه الصلوة والسلام ليخرج اتفاق مجتهدي السرايع

السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصائص هذه الامة (في عصر) حال
 من المجتهدين مناه زمان مائل او اكثر وفائدة الاحتراز مما يرد على من ترك
 هذا القيد من لزوم هدم اعتماد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يعمق اتفاق جميع
 المجتهدين الاحياد ولا يفي ان من تركه اتماتو كذا لوضوحه لكن التصريح به
 انسب بالترسعات (على حكم شرعي) خرج به الاتفاق على حكم غير
 ديني فهو السبقونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس
 ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط الساعة
 فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع من حيث هو واما بالمقل فإن حصل
 اليقين به فالاعتماد عليه والاخر قبل الدبيلات التي يحصل بالا جماع
 النقطع فيها كتنفيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره
 من الاعتقادات (ويمكن هو) اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض
 الشيعة قالوا اولان المادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم
 لا تشارهم في الاقطار وجوابه النع فين يحد في الطلب والبحث عن الادلة
 (وثانيا ان ثقافتهم لو كان من قاطع لنقل عامة فاضى عن الاجماع وان كان
 من طئي فمتنع لاختلاف القريب والابصار كاجماعهم على اكل طعام واحد
 في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع
 الان في في الدقائق لافي انطى الجلي (وكذا) يمكن (العلم به) خلافا لبعض
 قالوا المادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا
 عن معرفة تفاصيل احكامهم مع حواجز خفاء بعضهم عمدا وانقطاعه
 او خوله او امسه في مطمورة او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماح
 عن السابقين (وحواجه انه تشكيك في الضروري لقطع باجماع الصحابة
 والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين
 دينيين ولم يرجع منهم واحد ولا اشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اي
 نقل الاجماع عن يعله (في الحجج به) خلافا لبعض قالوا اليجاد لا تفيد
 القطع ويجب في المتواتر استواء اطرافه والوا سطة ويستحيل عادة
 مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا بطيئة بعد طيئة الى
 ان يتصل بالحجج به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور مقول اليينا
 توأرا (وهو حجة قطعية صلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعا على
 تقديمه على القاطع والامر منه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

يعني ان الاجماع حجة
 قطعية صلا لانه لو لم
 يكن حجة قطعية لم
 يحتموا على تقديم
 الاجماع على الدليل
 القاطع وقد اجمعا على
 تقديمه على القاطع والا
 اي وان لم يحتموا على
 تقديم الاجماع على
 القاطع بل اجمعا على
 تقديم القاطع عليه
 لعارض هذا الاجماع
 اجماعهم على ان غير
 القاطع لا يقدم على
 القاطع وهو غير محال
 عليه

وهو محال طاعة (ونقلاً) فإن الأحاديث الصحيحة قد دلت على أن شريعة
 نبينا عليه الصلوة والسلام باقية إلى آخر الدهر فلو جاز الخطاء على إجماعهم
 بأن تفقوا على خطأ أو اختلفوا وخرج الحق من أفواههم وقد انقطع
 الوحي لم يكن باقياً فوجب القول بأن إجماعهم صواب كرامة من الله له
 صيانة لهذا الدين وإيضاً قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وارتضيت
 عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ الآية دلت على أن شريعته
 كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الأحكام التي ضاقت عنها نطاق
 الوحي الصريح تبقى مهمة فلا يكون الدين كاملاً ولو أمكن اتفاهم
 على غير الحق كان فاسد الإكمال ولا يساقفه ثبوت لا أدري من البعض
 لجواز دراية الآخر (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) أي في الاتفاق (تكلم
 الكل) من المجتهدين (أو علمهم) وهذا القسم بقيد الجواز الأمع قرينة
 تدل على لزومه لا لوجوب لما روى سيده بن السلطان ما اجتمع أصحاب
 رسول الله عليه الصلوة والسلام كاجتماعهم على الأربع قبل الظهر
 (والرخصة في الاتفاق) (تكلم بعضهم أو علمه وسكوت الباقين بعدلوه)
 أي بلوع تكلم البعض أو علمه إلى الباقين (و) (بعد مضي مدة التأمل) وجه
 كون هذا القسم اجاباً أن المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة أن يتولى
 الكبار الفتوى ويسلم سائرهم فضرط سماع الطاق من الكل متمذر على
 أن السكوت عند العرض أو الاشتهار المنزل منزلة وقت المناظرة وطلب
 الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام إذا السكوت عن الحق شيطان
 آخر من المحال عادة أن يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم (وخالف
 السامعي رحمه الله تعالى في) القسم (الآخر) فإن المشهور عنه أنه
 ليس اجاباً ولا حجة لجواز أن يكون سكوت الباقي قنأمل أو التوقف بعده
 لتعارض الأدلة أو التوقير للهية أو خوف الفتنة أو اعتقاد حقيقة
 كل مجتهد فيه أو كون القائل أكبر سناً أو أعلم قدراً أو أوفر علماً
 كما سكوت علي حين شاور عمر في حفظ فضل الغنime حتى سألته
 فروى حديثاً في قيمته وفي إسقاط الجين فأشاروا إلى أن لا غرم
 حتى سألته فقتل أرى عليك الفرة وقيل لأن عباس رضي الله تعالى عنهما
 ما بعك أن يضرب عمر لما ترى في العول فقال درته وجوابه أن الصحابة
 رضي الله تعالى عنهم بعد ما شرطوا مضي مدة التأمل لا يتهمون

بار تكلم المرام مع انه خلاف المعلوم من ط-تهم كما قال عمر رضي الله تعالى
عنه حين نهى الغزاة في المهر فقالت امرأة ان الله آه لي يعطينا بقوله وآيتهم
احد يهن قطار او يمننا عمر كل افقه من عمر حتى المخذرات في الحبل
وسكوت على في المستثنين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى
والممنوع مافيه الفتوى او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما
اختاره كان احسن صيانة من الس الناس ورعاية لحسن الشئ والعديل
وحديث الدورة غير صحيح لان المناطرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان
عمر ابن الناس للعق واعتذار ابن عباس انما هو للكف من المناطرة لانها
غير واجبة لاهن بيان مذهبه (واعله) اي اهل الاجماع ومن هو يستند
بأنه فهم (مجتهد) اذا اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذا لعادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز
ان يكون قول المجتهد بن ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق)
فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدالام يكن اهلا
للسهادة وذلك في وجوب اتباعه وبورث الزمة لانه لما لم يصتر عن الفعل
اي بطل لا يصتر عن القول الباطل (و) غير (مستدع) فانه ان كان علنا بفتح
ما يعتقد معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
للميل سواء خلا حتى كفر كبعض لروافض في تعليق جبرائيل عليه السلام
او لا كبعضهم في امامة السجيين والموارج في امامة علي وان لم يكن طالبا
فان كان لعدم المبالاة فهو عاجز ولا صيرة لقوله وان كان لنقصان العقل
فهو مستيه اذا لسه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل واياما كان فلا
يكون من الامة الكاملة (وذكر طه) اي شرط الاجماع (اتفاق الكل)
لان الاعتبار اجماع الامة فاني منهم احد يصلح للاجتهد مخافا لم يكن اجمعا
لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد بخطئ و يصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل (فلا تكي العترة)
اي لا يبعد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية
والريدية من اشعية (ولا ابو بكر وعمر) خلافا ليهن (ولا الائمة الاربعة)
خلافا لاجد واهي ان حارمنا (ولا اهل المدينة) خلافا لالك رجح الله
ته لي (لا كونهم) اي الكل عصف على تفق الكل (صحامة) فان ذلك
ليس بشرط في انعقاد الاتماع خلافا للصدورية لانه اجماع الامة فوا

لو اعتبر اجاع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا
 يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجاع عند
 من يشترط واذا كان كذلك (فالتابعي معتبر في اجاع الصحابة) لانه
 ليسوا بآدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه
 كما يصحكي وذا دليل اعتباره وقيل لالانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون
 حقيقة بالاداء (قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المستبرة
 ولا بلوغهم) اى الكل (هدد التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا انقراض
 العصر) اى عصر المجتهدين قائم ليس بشرط لانقضاؤه ولا حجيته وهو الاصح
 من الشافعي رحمه الله تعالى لعموم تلك الادلة فلو انفقوا ولو حيناً لم يجر
 لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجاع وللشروطين
 اولاً ان الاجاع باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل
 وثانياً ان احتمال رجوع الكل او البعض يناق الاستقرار وثالثاً ان ابتداء
 الانقراض برأى الكل فكذا بقاءه لان مدار كرامة الحجة وصف الاجاع
 فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانقراض اذا تقرر مضي
 وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف يكون
 رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (وللاحق)
 اى لا يشترط لاجاعهم اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسلمان
 الاول ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف
 بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجاع على احدهما والاصح عند مشايخنا
 انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجاع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي
 العصر وقد وجد للخلاف اولاً ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم
 وقوله معتبر لدليله لالعيته ودليله باق وثانياً ان في تصحيح هذا الاجماع
 تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم
 ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع
 بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد
 التضليل بالنظر الى الدليل فقير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة
 للعمل الى زمان حدوث الاجماع الراجع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس
 باطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا
 اختلفوا على قولين يكون اجاعا على نقي قول ثالث ولذا قلت (الا ان يكون)

اى الاجماع اللاحق (على) قول (ثالث) فيستدركون الخلاف السابق مانما
 للاجماع اللاحق و بعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند
 من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق (واهل ان محل
 الخلاف اما واحدا ومتعددا فالواحد امثله ما ارث الجدمع الاخ استقلالاً
 او مقاسمة و يشتركان في ارث الجدمع فمراته ثالث لم يقل به احد (ومنها
 هذه الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين و يشتركان
 في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فاقول
 بالاشهر ثالث بنى المتفق عليه (ومنها علة الربوا في غير التقدين القدر مع
 الجنس او العلم او الادخار معه و يشتركان في ان لا ربوا الا مع الجنس فاقول
 الرابع بطله الربوا بدون الجنس بنى المتفق عليه ومعدلاً (ومنها خروج
 الجنس من غير السبيلين بوجوب تطهير المخرج عند الشافعي او الوضوء
 و يشتركان في وجوب التطهير فاقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع
 المجمع عليه و بوجوب تطهيرهما لا (واما المتعدد فاقول ان اما الوجود
 في الكل او العدم في الكل كفسخ الكاح يعوبه الستة و عيوبها السبعة
 عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفرق القاضي في الجنب والعنة ليس
 بفسخ و الفسخ ببعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثرت الكل للام
 في لزوم مع الاولين والزوجة معهما وعدمه فيهما فاقول بثلاث الكل
 في احديهما وثلاث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد (واما الوجود في البعض
 مع العدم في البعض لصاحب مذهب و عكسه لصاحب مذهب آخر كنا
 قضية الخروج من غير السبيلين دون الممس عندنا و عكسه عند الشافعي
 فسمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد (واما الوجود
 في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب و سمول الوجود او العدم
 لصاحب مذهب آخر كجواز النعل دون لفرض في الكمية عند الشافعي
 رحمه الله تعالى و جوازهما عندنا فعدم حوازهما او جوار العرض دونها ثالث
 لم يقل به احد (و البعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده)
 اى ثالث (باستلزامه ابطال ما اجدهوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم
 رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة اسكل فيما تفقوا
 عليه كالصورتين الاولين فان لا كفاء بالاشهر قبل الوضع منتف
 اجداً اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم لا كفاء

بالاشهر مجتمع عليه وفي الجدد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم سرمان
 الجدد واما مخالفة مذهب في مسألة وآخر في أخرى فلا كما في الصور الاخر
 فان في كل منها ليس المخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
 (ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المافين) لاحداث الثالث
 و المجوزين لاحدائه (الاطلاق) يعني ان المفهوم من ادلة المافين
 لثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه
 لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت امامه
 عدم التفصيل كما في مسألة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل
 لان كلا او جب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول
 بالتفصيل او الثالث ليس قولاً بعدمهما والمتى القول بتفصيلهما لا يعلم بشرطه
 والازم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهد آخر ان يوافق في جميع المسائل
 وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيها تخطئة كل الامة
 فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا
 والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع فيه
 فاجيب بانه دليل عالم بقرار اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم
 فالمنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجرم يقع وقد
 احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دور الزوجية وعكس
 تابعي آخر ولم يكره والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة
 الاطلاق (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع
 والافلا (غير مفيد) بل الشأن في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك
 بعدم القائل بالفصل مسهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار
 ان كان ثابتا ثبت في الحلي ايضا والاحتج العدمان وهو منتف اجماعا
 فالصواب ما قيل ان الفرض اما الزام المحصن فيقبل التمسك و يبطل الثالث
 مطلقا وهو محتمل النسخ المطلق من اصحابا بدليل تجوزهم الاصابة في احدي
 المسائلين المنفصلتين والخطاء في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام
 (واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك
 القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كما اشترك القول
 بارت الجدد مع الاخوة استقلا لا والقول بارتهم معه مقاسمة فارت الحد
 وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بجرمانه اما اذا اشتركا

في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية التقدر مع الجس والقول بعلية
 العلم منه في مفهوم احد الامرين او احد الامور اوفي واحد حقيق
 ليس بشي كاذن فيا لم يصحك الذم مع بالثبوت او شري لكن لم رفته
 الثالث كما في القول وجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يطل الثالث
 (وحكمه) اي الاجماع انه (من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض
 (يفيد اليقين) كما ان الكتاب والسنة كذلك فاعادته الفطن بحسب العوارض
 كالاتية المأولة وخبر الواحد (فيكثر جاحده) اي منكر حجية الاجماع
 مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما عدم كونه من الدين ضرورة
 كالعبادات الخمس وفي غيره خلاف (ولابد له) اي للاجماع (من سند)
 اي دليل او امانة يستند الاجماع اليه لا سهالة الاتفاق بلا داع عادة
 ولان الحكم الذي يتقدم به الاجماع ان لم يكن من دلائل سمعي كان من عقل
 وقد ثبت ان لاحكام له عندنا وقيل لو كان من سند لاستغنى به عن الاجماع
 فليسق له او لحجته فائدة (قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما من سند
 وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا يسلم اللزوم اذا عُدته حرمة المخالفة
 وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك (واعلم)
 انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون طينيا كاتياس وخبر الواحد
 وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لم يكن للنزاع في حوار كون السند قطعيا
 معني لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق بمتهدي عصر على حكم ثابت بدليل
 قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق
 عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا تصور نزاع لان اثبات الثابت محال
 قلت (وسندما يستقل بالحجية ليس الا لظني) فان ماسنده قطعي ليس
 يستقل بالحجية (ونقله) اي الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد
 واقرى المتواتر اجماع الصحابة اذا اقرضوا) حتى اذا لم يقرضوا لم يكن
 الاجماع اتفاقيا كامرا (فهو كالاتية) القطعية الدلالة والخبر التواتر (فيكفر
 جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر
 مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالسرط السابق (فيما لم يروفيه خلافا فهو
 كاشهور) من الخبر (يضلل جاحده) فلا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المخالف
 فيه) كلاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق
 (فهو كاصحح من) اخبار (الاحاد) لا يضل جاحده ايضا

قَالَ يَتَنِي أَنَا وَسَلْنَا إِنْ اِلْعَتْبَارُ هَوَالِ اِلْعَتَاطِ وَلَا يَحْمِلُهُ ﴿٢٣٤﴾ لِالْقِيَاسِ فَلَا يَثْبُتُ بِهٖ اِشَارَةُ لَكِنَّا نَقُولُ

الركن الرابع في القياس

(وهو لغة التتدبر) يقال قاس الشيء بالمثل أي قدر به وجهه مساو بالآخر
وبالقياس الجراحة بالمثل إذا قدر عقمها به ولذا سمي المثل مقياسا وصلة
القياس لغة الياء ويمدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الإبقاء (وشرعا
إبانة مثل حكم أحد المذكورين يمثل حكمه في الآخر) اختصار الإبانة
لأن القياس مظهر لا مبحث والمثبت ظاهرا دليل الأصل وحقيقة هو الله
تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحليين
والتلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لأن إبانة حكم شيء في غيره بملته
لا يكون إلا بالانتقال وإنما قال حكم أحد المذكورين ليشمل وجودي
الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد هوانى فيقتص به كما في العدد
وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي
المدومين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في أن يولى عليه
وعدميهما كعديمه بالجنون على عديمه بالصغر في أن لا يلى على غيره (بالأرى)
متعلق بالإبانة واحتراز عن دلالة النص لأن المراد بالأرى الاجتهاد (وهو
حجة) أي دليل مظهر كما يشهر به تعريفه (بالكتاب) وهو قوله تعالى فاعتبروا
بأولى الأبصار أي ردوا النقيض إلى نظيره وهو يناول القياس أو يتوأم
قوله تعالى لا رؤيا تعبرون والتبيين المضاف اليها هو أعمال الرأى في المساني
المنصوصة لإبانة حكم نظيرها أو انقلوا وجاوزوا من العبور وكل قياس مشتمل
على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به (واعترض عليه أولا أنه ظاهر
في الاتعاط اغلبته فيه ومنه العبرة ولحجة تفهيمه من قاييس لم يشط بأمر الآخرة
ولوسلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لقربه على بحر بون بيوتهم
ولاشك في ركاكة أن قال بحر بون بيوتهم فقبسوا الذرة على البر أو هو ظاهر
في المنصوص العلة بدلالة السياق (وثانيا أن الأمر يحتمل غير الوجوب
ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والجوز فطن
وحوب العمل به في غاية الضعف) واجب ص الأول بان الاتعاط معلول
الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبار قاطع والغلبة متنوعة وصحة النقيض لو سلمت
انما هي طريق المجاز من قبل صم بكم عني لاختلال اعظام مقاصده
ثم العبرة بمجموع اللفظ لا بخصوص السبب فينبغي العقل والشرعي والمصوص
العلة ومستنبطها ولوسلم أنه حقيقة في الاتعاط أو طاهر في العقليات
أو في المنصوص العلة فيمكن إلحاق القياس السريع المستنبط العلة به

انه ان لم يثبت به اشارة
قانه يثبت به دلالة
وطر بقها انه تعالى
ذكر عقو به قوم بناء
على سبب هو اعتراضهم
بالقوة والسوكة ثم
اصرنا به اعتبار فتكف
عن مثل ذلك السبب
للايقرب علينا مثل
ذلك الجزاء فلما دخل
قاه التعليل على قوله
فاعتبروا جعل القضية
المذكورة قبل الامر
بالاتعاط على لوجوب
اسم الاتعاط وانما
يكون علة باعتبار
قضية كلية هي ان كل
من علم بوجود السبب
يجب عليه الحكم
بوجود المسبب حتى
لو لم تذكر هذه القضية
الكلية لم يصدق
التعليل لان التعليل انما
يكون صادقا اذا كان
الحكم الكلي صادقا
فاذا ثبتت هذه القضية
الكلية يثبت وجود
القياس في الاحكام
الشرعية بان يقال كل
من علم بوجود السبب

(لا بالقياس)

يجب عليه الحكم بوجود المسبب في الاحكام ٢

٢ الشريعة وهذا المعنى بغيره ٢٣٥ من لفظ الفاء التي هي لتعليل من غير اجتهد فيكون دلالة

النص لاقباس فلا يلزم
الدور اعني اثبات
القياس بالقياس
ودلالة النص مقبولة
بلا خلاف وانما
الحلاف في القياس
الذي يعرف فيه العلة
بالاستنباط والاجتهاد
سند

وحدثت معاذ مشهور
ثبت به الاصول وهو
انه عليه السلام لما بيته
الى اليمن قال له قم فمضى
قال بكتب الله قال فان
لم تجد في كتاب الله قال
افضى بسنة رسول الله
قال فان لم تجد فيها قال
اجتهد برأى فقال
الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله بما رضى
به رسوله ولو لم يكن
القياس حجة لانكره ولم
يحمد الله وجواز ذلك
لما اذا كان باعتبار
اجتهاده فثبت في غيره
بدلالة النص وقال
عليه السلام حكمت
على الواحد حكمت
على الجماعة سند

لا باقيا س ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاه التعليل الدالة على
ان القضية المذكورة قبل الامر بالاخاط علة لوجوب الاتعاط بناء على
ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود السبب وهو معنى القياس
الشريعي (قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي
العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجود الاتعاط هو القضية السابقة
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم
وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك
فيه الافراد من العلماء فكيف يصل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف القصة (اقول قد صرحوا في تحقيق
مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على
العلية وصرح به المعارض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى
كون الدلالة ما يعرفه عارف الامة انه لا يتوقف على الاجتهاد لان يكون
ما يعرفه كل من يعرف القصة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا
لما صح التمسك بشئ من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر
السبب (والسنة) كحديث معاذ واني موسى الاشعري واس مسعود
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقد تلقتهما الامة باقبال فصيح التمسك
بها قال الامام الفراء في قبل ولو كان مرسلًا وقد قال عليه الصلوة والسلام
حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة (والاجماع) فان الامار قد رويت عن
عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
ولم تذكر فكان اجماعا وطاعتهم شأن ومدعى اختصاصهم زال بلادال
(وفاء) اي القياس (الطاهرية فمضهم) نداء (مطلقا) بمعنى اغلبس للدول
حل التظهير على التظهير لاقى الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (و بعضهم) نداء (في الشرعيات)
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا
واليه ذهب بمعنى الشبهة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب
داود الاصفهاني وهم في نفيه اكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى
في المدلول (اما الكتاب فكتوله تعالى تبيانا لكل شئ ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جمع الاحكام بمبارنة
اواشرته او دلالة او اقتضاه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب قوله

٩ بقى ان العمل بالاستصحاب أى بالأصل عمل بلا دليل لان ٢٣٦ وجود الشيء اوجده ق زمانا

تعالى قل لا يجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى (قلنا نبيان لا يلقظه
فقط بل قطعاً وتارة بمناه جليا او خفيا فيقول القياس كالدلالة والكاتب
المبين كما قيل هو لوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اراد به
القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا ومعناه معنى
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى ففي
العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نطقه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب ٩
عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق
لكم داني الارض جميعا واما السنة فكقوله عليه الصلوة والسلام لم يزل امر
بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاموا ما لم يكن بما قد كان
ففضلوا واصلوا (قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالتعويض
في نصب النصارى او الذي يقصده رد المنصوص كقياس ابليس او مجرد
اعتبار الصورة كاستصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل
فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع من سلوك مثله فلما
لا نسلم منه فيما صوابه راجع والخطاء من جوع والانهطت الاسباب
الدنيوية كرح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند كل الصواب
(واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان
القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق المباد
التامة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبله لاداء محض حق الله
تعالى بالامرية ومع ذلك اجار العمل بالرأى اما التعقيب او لانه غاية
ما في وسعنا فكذا في الاحكام (وله) اي لقياس (شرط وركن وحكم ودفع)
فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الذي لا يوجد الا عند وجود شرطه
ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن البت الا بحكمه اذ لم يقد حكمه يلقو
كايضا المضاف الى الحمول كونه مما يصح به قد دفع (اما شرطه ان لا يكون
الاصل مختصا بحكمه بالنص) اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه
لسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزينة من بين الناس
بقبول شهادته وحده بقوله عليه الصلوة والسلام من شهدته خزينة فحسب
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم الآية فانه تعالى لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول
شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا

لا يدل على بقاءه فان
الممكنات توجد بعد
العدم وتعدم بعد
الوجود فلا يفيد
الاستصحاب في الاثبات
وانما يفيد في الدفع
فانه حجة فيه لا ناقطع
يكثير من الاحكام
كوجود مكة وبغداد
وعدم جبل من
الياقوت وبهر من
الزئبق مع عدم الدليل
عليها لان الاصل في
الموجود الوجود حتى
يظهر دليل العدم
وتنبه على الاصل في
المدوم العدم حتى
يظهر دليل الوجود
منه

هذا هو الحكم انفراد
به خزينة وقصته
ما روى انه عليه السلام
اشترى ناقه من امرأ
واوفاه الثمن وانكر
الا سرا في الاستيفاء
وجعل يقول هل شهيدا
فقال عليه السلام من
يشهدني فقال خزينة
انا شهيد يا رسول الله

أَقُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَيْفَ ﴿٢٣٧﴾ تَشْهَدُ لِي وَلَمْ تَحْضُرْ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَصَدِّقُ قِيَمًا

تَأْتِيهِ مِنَ السَّمَاءِ
أَفَلَا نَصَدِّقُ قِيَمًا
تَخْبِرُنَا مِنْ أَدَاةِهَا
فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ
شَهِدَ خَزْمَةَ فَحَسَبَ
فَصَلَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
شَهِادَتَهُ كَشَهِادَةِ
رَجُلَيْنِ كَرَامَةٍ وَتَضَيَّلَا
عَلَيَّ غَيْرُهُ حَتَّى لَا يَبْقَى
هَذَا الْحُكْمُ فِي شَهِادَةِ
غَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ فَوْقَهُ
فِي الْفَضْلِ كَالْخَلَاءِ
الرَّاشِدِينَ وَإِنَّمَا اخْتَصَمَ
بِهَذِهِ الْكَرَامَةِ مِنْ بَيْنِ
الْحَاضِرِينَ لِفَهْمِ جَوَازِ
الشَّهَادَةِ لِلرَّسُولِ بِنَاءً
عَلَى أَنْ خَبِرَهُ عَلَيْهِ
السَّلَامُ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ
بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عَمْدٍ
وَأِنَّمَا لَا يَثْبُتُ الْفَتْهُ
بِالْقِيَاسِ لِلْمَبِينِ الْحَقِيقَةِ
وَالْجَوَازِ أَنْ الْمَعْنَى قَدِ انْجَلَتْ
بِرَأْيِي فِي الْوَضْعِ
كَوَضْعِ الْفَرَسِ وَالْأَبْلِ
وَنَحْوَهُمَا وَقَدْ بَرَأَيْتُ
كَافِي الْقَادِرَةِ لَكِنْ
رِجَالُ الْمَعْنَى إِنَّمَا هِيَ
لِلْوَضْعِ لَا لِلْحَقِيقَةِ
الْإِطْلَاقِ حَتَّى لَا يُطْلَقَ
الْقَادِرَةُ عَلَى الَّذِي
لِقَرَارِ الْمَسْأَلَةِ ٤

ثَلَاثًا يَكُونُ الْقِيَاسُ مَبْطُلًا لِأَيِّ (وَأَنْ لَا يَبْدُلَ هـ) أَيْ بِالْأَصْلِ الْمَقْبُولِ
عَلَيْهِ (مِنْ سَبْعِينَ لِقْيَاسًا) وَطَرِيقُهُ (بِأَنْ لَا يَعْقِلَ مَعْنَاهُ) وَهَلَهُ (كَالْقُدْرَاتِ
الْفَرَسِيَّةِ) مِنْ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ وَخُصُوصِيَّةِ الْكُفَّارَاتِ (أَوْ يَسْتَنِي عَنْ
سَنَةِ كَاكُلِ النَّاسِ) لِلصَّوْمِ فَالْقِيَاسُ فَوَاتِ الْقُرْبَةِ بِإِيضَادِهَا وَيَهْدِمُ رُكْنَهَا
كَأَقَالِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْفَطْرَ عَادِخِلَ الْإِنْمَرْجِ عَنْهُ يَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
ثُمَّ عَلَى صَوْمِكَ إِنَّمَا طَعَمَكَ اللَّهُ وَسَقَاكَ (أَوْ) شَرَعَ ابْتِدَاءً (وَأَتْنِي نَظِيرَهُ)
فِي لَنْ شَرَعَ سِوَاهُ كَانَ (مُطَهَّرَ مَعْنَاهُ) كَرُخْصِ الشَّرْعِ لِمَعْنَى الْمَشَقَّةِ (أَوْ لَا)
كَغَضَبِ الدَّهْدَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ وَلَا جُنَايَةِ لَهُمْ (وَأَنْ يَكُونَ الْمَعْدَى حُكْمًا
شَرْعِيًّا) إِذَا لَوْ كَانَ حَسْبًا أَوْ لَوْ بَالَمْ يَمُزَّ لَانِ الْمَطْلُوبِ آيَاتِ حُكْمِ شَرْعِي
نِجَاسَةٍ فِي عِلْمِهِ وَلَا تَصَوُّرِ الْإِثْمِ (بِأَحَدٍ) الْإِدْلَةِ (الثَّلَاثَةِ) أَيْ الْكِتَابِ
وَالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ (أَوْ بِالْحَقِّ مِنْهُ) أَيْ مِنَ الْقِيَاسِ يَعْنِي الْإِسْتِغْنَاءَ وَسَيُحْيِي
أَنْ الْمُسْتَحْسَنَ بِالْقِيَاسِ أَنْفَى يَمْعَدَى لَا الْجَبْلِيَّ لِمَسَاسِيَّتِهِ وَسَيُحَقِّقُ الْفَرْقَ
بِهِمَا فِي مَوْضِعِهِ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى (غَيْرَ مُتَعَبِّرٍ) فِي الْأَصْلِ بِأَنْ يَبْقَى
حُكْمُ الرِّصِّ بِعَدِّ التَّجَلُّلِ عَلَى حَالِهِ لِأَنَّهُ أَوْ تَغْيِيرُ لِكُلِّ الْقِيَاسِ مَبْطُلًا وَلَا شَكَّ
أَنَّهُ لَتَغْيِيرُ بِالْإِطْلَاقِ وَلَا فِي الْفَرْعِ بِأَنْ لَا يَتَغَيَّرُ فِي الْفَرْعِ حُكْمُ الْأَصْلِ
بِرِيَادَةِ وَصَفٍ أَوْ تَوَطُّوعٍ قَبْدٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَالْإِثْمُ أَثْبَاتًا ابْتِدَاءً لَا لِمُخَالَفَةٍ
بِالْثَبُوتِ وَإِنَّمَا الظَّنِّيَّةُ فَلِلْمَرَّةِ لَا تَطْلُقُ بِغَيْرِ الْحُكْمِ (إِلَى الْفَرْعِ) تَطْلُقُ بِعَدِّهِ فِي
أَيْ وَإِنْ يَكُونُ الْمَعْدَى حُكْمًا مَوْصُوفًا بِمَا ذَكَرَ مَعْدَى إِلَى الْفَرْعِ (هُوَ) أَيْ
ذَلِكَ الْفَرْعِ (نَظِيرُهُ) أَيْ الْأَصْلُ وَالْإِلْمُ بِسَارِكَةٍ فِي حُكْمِهِ (وَلَا يَصِحُّ بِهِ)
أَيْ فِي الْفَرْعِ سِوَاهُ كَانَ وَافَقَهُ الْقِيَاسُ أَوْ خَالَفَهُ أَذْكَوْكَانَ فَانْ وَافَقَهُ الْقِيَاسُ
فِي الْقِيَاسِ وَإِنْ خَالَفَهُ بَطُلَ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَنْفَعُ وَلَا يَصِحُّ إِذَا
لَمْ يَقْصِدْ بِهِ تَضَادُّ الْإِدْلَةِ كَالْإِجْمَاعِ عَنْ خَاطِعٍ وَإِلَى هَذَا ذَهَبَ كَثِيرٌ
مِنَ الْمَسَاسِمِ وَكَثُرَ فِي كِتَابِ الْفُرُوعِ الْإِسْتِدْلَالُ فِي مَسْئَلَةِ وَاحِدَةٍ بِالْأَصْلِ
وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ (أَقُولُ الْكَلَامَ هَهُنَا فِي الْقِيَاسِ الَّذِي هُوَ حُجَّةٌ مُسْتَقِلَّةٌ
كَأَمْرِ فِي الْإِجْمَاعِ وَلَا شَكَّ أَنْ وَجُودَ النَّصِّ فِي الْفَرْعِ يَنْفَاهُ وَالْإِطْلَاقُ
الْمُوَافَقَةُ لِلْقِيَاسِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يَحْصِيَ وَهَذِهِ الْعِبَارَةُ تَعْنِي أَوَّلَ مَا لَا يَكُونُ دَلِيلًا عَلَى
حُكْمِ الْفَرْعِ سِوَا طَرِيقَاتِهِ لَا يَصُوزُ أَيْضًا وَالْإِثْمُ أَثْبَاتِ الْعِلْمِ الْأَصْلِ تَحْكُمًا
وَلَكِنْ الْقِيَاسُ تَصَوُّلًا بِلَا طَرِيقٍ لَمْ يَذَكَرْ فِي هَذَا الْمَرْطَقِ قَبْدًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يَفْرَعَ
عَلَى كُلِّ مَنْهُ فَرَا قَوْلُ (وَلَا يَثْبُتُ الْمَعْنَى بِالْقِيَاسِ) هَذَا تَقْرِيعُ قَوْلِهِ حُكْمًا

فيه وكذا الخمر وضع لشراب مخصوص لمخى هو ﴿٢٢٨﴾ الحجاز فلا يطلق فيه على سائر الاشربة

لانه ان اطلق عليه شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمكين بان اسم الخمر ٢ مثلا دارمع الشدة المطربة وجودا وعندما في عصر العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلته التسمية حاصلية في التبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيهرم التبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلا اشتراط في القياس الشرعى كون المسمى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى وصرح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او في القياس الشرعى وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك (ولا يعمد المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل

لما لم يبق مقبرا في نظر الشرع لم يعمد الى غيره (ولا) يعمد (الثابت بالقياس) اى الجلى منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الأدلة الثلاثة او الخى منه وانما لم يعمد لان العلة ان تصدق في القياسين فالوسط ضايع والابطال احدهما لان المعبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الخنطة في حرمة الربو بطل الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضيعا وزم قياسه على الخنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء

علة الحكم (ولا يقال الذى اهل لطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفى الدمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها (ولا يلحق الحطاء بالنسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان (ولا يجوز السلم الخلال

قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان قوله عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم (واعلم ان قوله ولا نص فيه مقن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المسمى او عدمه وفيما اذا تغير القياس حكم النص دال قد وجد نص دال على المسمى وبالنظر الى هذا اورد السؤل من طرف الشافعى مع جوابه الوارد

على قواهيم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخص من قوله عليه الصلاة والسلام لا يبيعوا الطعام بالطعام الا سوءا سواء بالتعليل بسواء متعلق قوله لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية

بها لان المقصود بها التطهير او لكافر ليس باهله ولان في الكفارة معنى المباداة الا يرى انها تؤدى بالصوم والكفر ليس من اهل المباداة

(بالكيل)

بها لان المقصود بها التطهير او لكافر ليس باهله ولان في الكفارة معنى المباداة الا يرى انها تؤدى بالصوم والكفر ليس من اهل المباداة

٢٢٩ استثناء حال اذا لم اذ حال يساو بهما في الكيل والمذكور في صدر

الكلام هو العين ولا يجوز استثناء الاحوال من الاعيان الا على سبيل الانقطاع لزم ان يقدر المستثنى منه على وفق المستثنى فوجب عموم صدره في الاحوال من اقسامى والتفاضل والمجازفة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تقديره الاطعام مساويا لبوا الكيل قلت لغرض من التهيى منع حاة غير المساواة لافع عين الطعام

نقد

ه قوله قبلالة النص الخ وفيه ان الدلالة لا يعارض النص الذي يقتضى وجوب الشاة حينها فينبى ان لا يميل بالدلالة الا ان يقال لامساواة بينهما لان اثبت بالدلالة يع الشاة او يراد بالدلالة معناها القوى يعنى ان النص يكادى على الشاة يدل على قيمتها

نقد

بالكيل وهى لا تتصور الا في الكثير (تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا يتبوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء) فانه يوم القليل والكثير وخصصه القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان هذه الربوا هي القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا وهذا التعليل مشير لان نص فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه الصلوة والسلام الاسواء بسواء او التسوية المنبرية شرعا في الطعامات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا في الكبير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالاسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالاسكين الا بالاسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسلك لا يدخل تحت النهى وقال (واما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكوة (قبلالة النص ه) (التعليل بالحاجة) تقرير السؤال اسكنم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على الدين لمصلحة دفع حاجة الفقير في هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الساة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزق العباد ويجاب لزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خاص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايضا لحقوقهم وانجازا لمصلحة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تدفع بنفس الشاة مثلا وانما تدفع بمطلق الماية فلما امر الله تعالى باصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق الماية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه زكوة لان الابتاء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكو فيها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة (ثم لما ورد ان وجوب النساة اذا ثبت بمساةة النص وحواز الاستبدال بدلالته ذامعنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اى التيسيل بها (بيان صلاحية حدثت لا ثبت مشها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الساة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الحققة حتى يمنع تسويله بل حكم سرعى

قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع اولاً

ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية خدمته بعد ما كانت باطلا في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا عطائه بحاجة الفقير الى الشاة او يكونها دافعة لحاجته ليمدى الحكم الى قيمة الشاة ونحوها صلاحية للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالخاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآخر بإيفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغيير مع تعليل لاه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى تعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف بوجوب الشاة بينها فان مناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا نصيب على صلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يستدبه في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بذة الزكوة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من موافقة حق الله تعالى اولاً ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانياً وفي الشاة مثلاً ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول اي حق الله تعالى بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص به انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإيفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدرهم والدنانير الخلوقة انما للاشياء على الإطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدرهم والدنانير اموال باطلة ولا تؤخذ الزكوة بها جازعاً عندنا فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه هارمة) ركن النبي جزؤه الداخل في حقيقته والمهور له للقياس اربعة (الاصل الفاع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فغيره لاركنه (اما الاصل فالمحل المشبه به) كالارز

ق في كف الرحمن قبل
ن تقع في كف الفقير
ولذا قلنا ان اللام في
قوله له (انما الصدقات
للفقراء) لام العاقبة
مد ناي يصير لهم
بمقابلة لا التملك عند
بيانه الشاة تقع لله تعالى
على انطوائها في ابتداء
التبصير ثم يصير للفقير
يدوم بده عليها وكان
قبض الفقير بمنزلة
قبض الاول لله تعالى
والثاني لنفسه قال الله
تعالى (هو يقبل
التوبة عن عباده
ويأخذ الصدقات)
عند

وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربوا (واما الفرع
 فالحل المنبه) كالارزوا الجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لادليله لانه
 عين القياس والزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اظنوا
 فيه فانه تطويل بلا طائل (واما حكم الاصل فافاده النص) كتابا كان
 اوسنة (او الاجماع او الاستحسان) بالقياس الحنفى كما سبق لالقياس الجلي
 لما سبق (واما الجامع المسمى بالصلة فاجعل علما) اى اماره وعلامة (على حكم
 النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبنى على ان افعال الله
 تعالى لله معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث
 قالوا الملل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله
 تعالى عن ذلك حلوا كبيرا فالقتل الممد العدواني موجب عندهم شرع
 انقصاص عليه تعالى الله عنه وثبوت بطلان الاصل يقتضى عن اثبات
 بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست
 معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال فى توجيه
 هذا المقال اقول الذى يتأدى اليه الحاضر القاطر ان معناه ان افعال الله
 تعالى وعلات لكamt تلك الدال عللا غائية واضرانا وهو باطل لان الدالة
 الغائية على لملية العلة الفاعلية ولاشك ان العلول موقوف على العلة ومحتاج
 اى تلك العلة فيلزم ان تكون علية البارى تعالى بل البارى تعالى فى علية
 محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكمال بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة
 لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ومن على ما هو
 دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلم هي امارات لاجاب الله تعالى
 الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى نوط المصالح بها
 تفصلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء
 ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيدتها ثم انها امارات
 على الحكم فى الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنصوص
 وعدد مشايخهم فقد وجهوا الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف
 الى العلة اذا المراد منها المذهب لشرع الحكم وهو ان يكون مشتق على
 حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لاعمق الامارة
 المنجردة والالم يبق فرق بين الله والعلامة وهونات بالاجماع (ع) اى
 من الاوصاف التى (استعمل) النص (عليه) اما بصيغته كاستعمال نص الربوا

لا ومعنى قولنا ان
القيمة هبة للزكاة
في المضروب هو
كون الذهب والفضة
خلقاً من دليل على
انها غير مصروفة
الى الحاجة الاصلية
بل هما من اموال
التجارة خلقا فتكونان
من المال النامي وتأثير
المال النامي في وجوب
الزكاة عرف شرعاً
فمعنى كون القيمة هبة
للزكاة ان القيمة من
جزئيات كون المال
نامياً فيكون هبة مؤثرة
باعتبار ان الشارح
اعتبر جنسه في حكم
وجوب الزكاة فاعلمه
في الحقيقة انتهاء القيمة

مذهب

على الكيل والجنس او بغيرها كما شتمال نص النهي عن بيع الا بقر
على الجوز من التسليم فانه لما كان مستتباً من النص لا بد من ان يكون ثابتاً به
صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيراً له) اي للنص معنى المتخصص
عليه (في حكمه) اي حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اي بسبب
وجود ذلك المعنى (فيه) اي في الفرع (و يكون) اي الجامع هذا الاشارة
الى نفى شرائط اعتبارها بعضهم في العلم من كونها وصفاً لازماً جلياً متوصفاً
عليه الى غير ذلك (وصفاً لازماً) للاصل كائنية للزكاة في المضروب
عندنا فان الحجر بن خلقاً ثمتنا وهذا الوصف لا يفك عنها اصلاً حتى
قبح الزكاة في الحلي ولا ربوا عند الشافعي (او) وصفاً (عارضاً) كالكيل
لربوا فانه ليس يلزم للصوب فانها قد تباع وزناً (و) يكون (جلياً)
كالطواف (وخفياً) كالقدر والجنس (و) يكون (اسماً) اي اسم جنس
كقوله عليه الصلوة والسلام لمستهضة سالت عن الاختصاصه وقضيتي وصلي
وان قطر الدم على الحصر فانها دم عرق انفجرت وهذا اسم مع وصف
عارض فان الدم اسم جنس والانتجاع وصف عارض والمراد بكونه اسم
جنس ان يتعلق الحكم بمضاهي القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف
باختلاف اللغات (و) يكون (حكماً) من احكام الشرع كما في حديث
الخنمية فانه عليه الصلوة والسلام فاس احض الحجج عن الاب على اجراء قضاء
دين العباد عنه والعلّة كونها ديناً وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف
في الذمة وذلك شرعي (و) يكون (مركباً) كالكيل والجنس (ومفرداً)
كائنية (و) يكون (متخصصاً وغيره) كما يأتى (والاصل في النصوص
قيل عدم التعليل الا بدليل) دل على انها معلولة كما في قوله عليه منصوصة اما
لان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لا توجد الا في المتخصص
عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض يتحمل ولا ثبوت مع الاحتمال
فكان الاصل الوصف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده
ينقل الى علته فهو كاللحاج من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب
عن الاول ان دليل رجحان البعض رفع الاحتمال وبعينه ومن الثاني ان التعليل
لحكم الفرع الذي لا يضاف الى النص من حيث الاظهار للحكم الاصل
الذي هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن)
اي يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس

بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتبين التعليل بكل وصف (الامانع) كحداثة
نص او اجماع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي
الى التناقض كما مر وليس بنى لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال
انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتي ان شاء الله
تعالى ابطاله (وقيل) الاصل (التعليل) لكن لا بكل وصف لما سبق
(بل بغير) اي بوصف ممتاز عن سائر لان التعليل بالمجهول باطل وهذا
اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صرحا فانه يقتضي بدلالة التمييز
ولا يشتغل بكون النص معالما حتى يعمله بالفاصرة (فبعض الشافعية ذهب
الى) ان المبرر لا وصف عام سواء هو (الاخالة) اي الايقاع في القلب خيال
العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل لبعض ولا غيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة
وهي المسمى بغير المانط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومأله الى
اتقسيمه بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف القارقي او المشترك لكن
ان فرق معنى فتبين المشترك فثبت الحكم اثبوت علة (و بعضهم) ذهب الى
ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعني ان يقابل
بقواين الشرح فبطاقتها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثرا ونص
او اجماع او ايراد افضل الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة
اعني ايراد وصف بوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض
لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في انا بها
بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك
اصلا فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تركية
بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه
البعض فلا يفتي انه معذور او متعسر وعندنا (الاصل في النصوص) (التعليل)
الامانع ولكن لم يصح التغيير لا بد من دليل بغير للعلة عن سائر الاوصاف
وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المبرر) اي قبل ملاحظة دليل
التغيير (من) بيان (كونه) اي النص (معللا في الجملة) اي لا يكون من
النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعله غير ما نقول
او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى

في تعدد الضامّة في
 التعليل بها والفائدة
 اثبات الحكم وفي التنقيح
 هذا ليس بشئ اذ
 الفائدة الفقهية ليست
 الا اثبات الحكم وفي
 التلويح ان اريد
 بالضامّة الفائدة
 ما يكون له تعلق بالفقه
 ونسب اليه فشرعت
 للاذعان وزيادة
 الاطمينان والاطلاع
 على حكمة المصانع
 كذلك وان اريد
 المسئلة الفقهية فلا
 نسلم ان التعليل لا يكون
 الا لاجلها لجواز ان
 يكون لفائدة اخرى
 متعلق بالنسبة فلا
 يلزم اميت قلنا فاختار
 الثاني لكن الكلام
 في تعليل الفقيه وغير
 اثبات الحكم بالنية
 اليه من حيث هو فقيه
 عبث ولنا ان مختار
 الاول ونعني ان التعليل
 بافقه من حيث هو فقه
 ما هو غير اثبات الحكم
 يعني

ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تمهيدا فوجب اولا زامه التعليل
 ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح
 للزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بلام بل يجب اقامة الدليل في هذا
 النص على الخصوص انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
 الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تغييره العلة
 والحكم بانها الوزن والجنس لابد ان ثبت اولا ان هذا النص من النصوص
 المعلقة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة
 التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربوا كوجوب
 المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البديلين احترازا عن بيع
 الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن
 شبهة الفضل الذي هو ربوا كاشتراط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة
 الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعددا عن بيع القدين الى غيره حتى
 قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقاض شرط ليحصل التعيين
 وقتل جميعا يجب التعيين في بيع الخنطة بالنسيئة حيث لم يجر بيع خنطة
 بعينها بنسيئة لابعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس
 مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين
 اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة
 بطريق دلالة الاجماع حتى يتمدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل
 اشد تمهقا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد
 على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب
 الاشتغال بتغيير العلة وتعيينها بالمر يقى الا ان شاء الله تعالى (ولا يجوز
 تعليلنا) النص (بالقاصرة) من المال خلافا للشافعي وفي العبارة اشارة
 الى ان النزاع في العلة المستبقة فان الموصوفة تجوز ان تكون قاصرة
 بالاتفق وانما لم تجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لظهور
 حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير
 مورد النص وليس مناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال
 ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل مناه ان التعليل
 يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى
 بالاحالة اقتصر على القاصرة فان دفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل

بالقاصرة لغیر المنصوصة لانه ان ار يدعدم الجرم بذلك فلا نزاع وان ار يد
 عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر ونرجح عنده
 بامارة معتبرة في استنباط العلة لم يصح في الظن ذها يالى انه مجرد وهم ولما
 عندهم رجحان ذلك او عند تمارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة
 هو الوصف المتعدي وذلك لان المستبر في استنباط العلة عندنا التأخير وهو
 لا يتصور بدون التعدية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (ولا يجوز تملينا النص
) بما اختلف في وجوده في فرع او الاصل كقول الشافعي في الاخائه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كائن اعم فانه ان اراد
عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد
اعتاقه بعدما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ (او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع
 مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالجد انه عبيد فلا يقتل به الحر
 ككتاب قتل وله مال يني بيد كتابته وله وارث غير سيده فتقول العلة
في الاصل جهالة المنصق لا كونه عبدا (ولا بما) اى علة مقارنة (مع)
الوصف (الفارق) اى الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير
باعتقه كما اذا ادى بعض البذل فتقول اداء بعض البذل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف)
اى العلة (وجوده الاول الاجماع) كاصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا
النكاح (الثاني النص فان دل بوضعه فصرح واقرى مراتبه ما صرح
فيه بالعلية) فهو لعله كذا ولجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا
فيها) اى في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل بمحمل العاقبة
وباء السببية بمحمل المصاحبة وان الداخلة على عالم يبق للسبب ما يتوقف
عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية فهو ان ار د ن نهصنا
(مما) كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل فهو * ان النفس
لامارة بالسوء * وانها من الطوائف فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر
وقل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة
التي يصلحها الخطاب ويزد فيها ويسئل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء
والاول اصح لما قل الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تفي فتاء القاموقع
موقعه واكفاء التعليل في لفظ لرسول سواء دخل الوصف فهو فانه يحسرون
واود جهه تخطب دما * او الحكم والجن انهم * فاقطعوا اليديهما وسره

٢ وعند الشافعي يجوز
 فانه جعل علة الربا في
 الذهب والفضة الثنية
 وهي مقصورة عليهما
 غير متعدية عنهما
 اذ غير الجبرين لم يخلق
 ثمتا والخلاف فيما اذا
 كانت العلة مستبعدة
 اما اذا كانت منصوصة
 فيجوز عليتها اتفاقا
 يبلغ

ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباءت مقدم مقلا مؤخر خا رجا
فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية
بالاستدلال (ثم ما) كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها
فصبغ زادهنا احتمال النطق في الفهم لكنه لا ينفى الظهور لبعده (والا)
اي وان لم يدل بوضعه (فاعاء) وهو ان يقترب بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره
للتعليل كان بعيدا فيحصل عليه (اي على التعليل) دفعا للاستبعاد (مثال
العين) كحديث الاهرابي فان عرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر
الحكم جوابه ليحصل عرضه ثلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير
البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب ~~كانه~~ قال
ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع حلة للاعتاق الا ان الفاء ليست
محققة لتكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب
كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى استقنى ماء (و) مثل النظر فهو
(حديث الخثعمية) فانها سألت النبي عليه الصلوة والسلام عن دين الله
فقال فذكر نظيره وهو دين الادعي فنده على كونه حلة للنفع والازم اليث
(ومنه) اي من الائمة (ذكر وصف مناسب للحكم منه) اي مع الحكم
متعلق بالذكر فهو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على حلية الغضب
لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اي من الائمة (الفرق بين شيئين
في الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) فهو لارجل سهم وللفارس
سهمان فانه فرق بين الفارس والارجل في الحكم بصفة الفروسية وضدها
(او ذكر احدهما) فهو القاتل لايثر حيث لم يقل وغير القاتل يثر
ونخصيص القاتل بالمتع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان حلة المتع
القتل (واما بالغاية) فهو ولا تفر بوهن حتى يطهرن فان الطهارة حلة
جواز القربان (او الاستثناء) فهو الا ان يغفون فالغفو حلة لسقوط
المفروض (او النحرط) فهو مثلا يمثل وان اختلف الجسدان فبيعوا كيف
شئتم فاختلاف الجنس حلة لجواز البيع ولا يضي ان كلاما ذكر يورث طين
العلية وان لم يفد القطع بها فان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كافي آية
السرقه والزنا ولاكون العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جاز
كوبها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اي مناسبة العلة للحكم بان يصح
اضافته اليها ولا يكون ناياعنه كاضافة بيوت الفرقة في اسلام احد
الزوجين الى اياه الاخر عن الاسلام لانه ياسبه لاني وصف الاسلام

لانه ثابت عند لان الاسلام عرف خاصه للمعقوف لا قاطعها (بشرط الملايعة)
 اى ملايعة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن
 السلف رضى الله تعالى عنهم لان كون الوصف ٣ متاطا امر شرعى فلا بد
 ان يكون موافقا لما نزل عن الذين عرف احكام الشرعى بيناتهم بان يكون
 الوصف والحكم الذى نعتبه من جنس ما اعتبر به من الوصف والحكم نحو
 ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لمافيه من العجز وهذا موافق لتعليل
 الرسول عليه الصلوة والسلام لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه من
 الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر وفى الاخرى الطواف فالعلتان
 وان اختلفت لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم
 فى احدى الصورتين الولاية وفى الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما
 مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة فالخاص
 ان الشرح اعتبر الضرورة فى اثبات حكم تندفع به الضرورة اى فى حق
 الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (يجوز القياس) لانها كاهلية
 الشاهد فان الاستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى
 اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضى نفذ (و يسمى) هذه المناسبة
 (تأثيرا) وهو المراد حينئذ وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)
 للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اعتبار) علة (نوعه) اى
 نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب)
 قيد الجنس بالقرب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه
 بمنزلة الدلالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته
 فكذا يجب تعديده حكم الله بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد
 بنوع العين اوردته بدلهما لثلاثتهم ان المراد هو الوصف والحكم
 مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوص بها
 فيؤهم ان الخصوصية مدخلا فى العلية والمراد بالوصف وصف جعل
 علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه وازدادة النوع الى
 الوصف والحكم بمعنى من البداية (واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم
 فهو بمعنى التام على ان المراد بهما الوصف والعين والحكم المطلوب
 كفى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم
 مثلا بجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه
 فتضيف بخصوص "دالة على عدم المخرج والضرر فحينئذ يصح الغير الماقل

٣ الوصف المتبر

شرط بنص او اجماع

هو المؤثر والمتبر

لابنص ولا باجماع بل

يترتب الحكم على

وقفه فقط فى صورة

فهو الملايم ان يثبت

بنص او اجماع اعتبار

عنه فى جنس الحكم

او عكسه او جنسه

فى جنسه وانما يثبت

فهو القريب الاول

من امثلة السلايم

كالتعليل بالصغر فى

حلل النكاح على المال

فى الولاية فان على

الصغر متبر فى جنس

حكم الولاية بالاجماع

سعد

بمعنى المناسبة لا بمعنى

التأثير الذى سيجي

سعد

نوع ويجز المجنون نوع آخر جنسهما الجبر بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو الجبر الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريع وفوقه الجنس الذي هو الجبر الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو الجبر الناشئ عن الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق الجبر السامع لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر من ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافهقق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات (فالتويع في النوع) اي خال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم (كالصغر في الولاية على النفس) كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فنثبت الولاية على نفسها في الكاح كالبر الصغيرة بجماع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعي تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثل فلا يسا فيه التركيب (والجبر في الجبر كسقوط الزكوة عن الصبي) فان الجبر بواسطة عدم العقل الذي هو جنس لنوع الصبي موثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والنوع في الجنس كسقوطها) اي الزكوة (عن لاعقل له) فان الجبر بواسطة عدم العقل موثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة (والجبر في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس لعدم الدخول موثر في عدم فساد الصوم (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع البعض فتصير الاقسام) للبيسط والمركب خمسة عشر (اربعة للبيسط) حاصله من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم (لالباقى) وهو احدى عشر (للمركب) لان التركيب امار باحى او ثلاثى او ثنائى اما الر باحى فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بتقصان واحد من الرباعى فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجبر في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والجبر في الجنس واما الجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع

والجنس في الجنس والنوع في النوع والمجموع اربعة واما الشائبة
فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع
او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار الجنس في
النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل اثنان
ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام المذكورة
في المطولات (قيل وتعرف) الملة (بالدوران وهو الوجود عند الوجود)
اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض)
على الوجود عند الوجود (العدم عند العدم) ويسمى الطرد والمكس
(و زاد البعض) عليهما (قيام النص في الحالين) اي حال وجود الوصف
وعدمه (و) الحال انه (لاحكم له) اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة
الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب
الوضوء دائر امع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود حال وجود الحدث
وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة
وجب الوضوء وكلام يوجب لم يجب اما عند القائنين بالمفهوم فظاهر
واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب
النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه
اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال
وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يتم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب
الوضوء اما عند القائنين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصل لكن
جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند
الى النص من مضيق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعمل من ذلك
عليه الحديث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان الملل الشرعية
امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقا
فلا حكام مستندة الى الملل كاستناد الملاك الى الشراء والقصاص الى القتل
(فمح لا يميز بين الملل والسروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران
معنا) اي سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد
الملة) جواز ان يكون ذلك يتفق كلي او تلازم تماكس او يكون المدار

لازم العلية او شرطاً مساوياً لها فلا يفيد ظن العلية (و القيام) اى قيام النص
 فى المآلين ولا حكم له (تأدر فلا يحمل اصلاً فى اليات) اى باب القياس
 الذى يبنى عليه اكثر الاحكام الشرعية (واما حكمه) اى القياس
 فالتعدية اتفاقاً بيننا وبين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل
 عندنا هو التعدية لكونه مرادفاً للقياس خلافاً للشافعية حيث جوز
 التعليل بالقاصرة ولم يجوز كاسبق واذا كان التعدية حكماً للتعليل لازماً له
 (فلا تعليل) اتفاقاً (لائبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب
 لذلك (او وصفه) ابتداء كاتبات السوم فى الانعام لان التعليل لا يتصور
 حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولوسم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى
 (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه
 كالشهود فى الكباح (او وصفه) ككونهم رجالاً لان هذا ابطال للحكم
 الشرعى ونسخه بالرأى مع عدم صدور التعليل كامر (ولا) لاثبات (الحكم)
 كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوزر لانه نصب احكام
 الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى
 من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا
 واختلف فى تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع
 كون الشيء سبباً او شرطاً لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر حلة
 او شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس
 مثل ان يجعل الاوطاة سبباً لوجوب الحد قياساً على الزنا ويجعل النية فى
 الوضوء شرطاً لصحة الصلوة قياساً على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء
 المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام
 فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التقيح بعدم
 دراية مراده **فصل** ان سبق الافهام الى افهام المجتهدين اذا فهم
 العوام كالواهم (الى وجه القياس) وهو المسمى قياساً جالياً (بمختص باسمه)
 اى باسم القياس (والا) اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياساً خفياً
 (قبالاسحسان) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس
 الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزاً بين القياسين
 (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى الاعم من القياس الخفى وهذه
 التسمية فى انشروع شائعة (وهو) اى الاعم (دليله بل القياس الجلى وهو)

٢٠٥١ ﴿لَنْصَلِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَا يَجِبُ مَا لَيْسَ

عنده لك فان قلت
الاجماع خصص
الحديث قلت شرط
التخصيص الاتصال
والاجماع بمدح
التي عليه الصلوة
والسلام والجواب
النص بخصوص
بالسلم قبل الاجماع
فيجوز بعده بالاجماع
وشرط القرن
في التخصيص الاول

مد

٣ ولهذا صرح التعبير
عنه بالركوع في قوله
تعالى وخسر راكعا
اي سقط ساجدا

مد

٦ مع قرب المناسبة
بينهما لكونهما من
اركان الصلوة
وموجبات التبرئة

مد

٩ ولقائل ان يقول
من شرط القياس ان
لا يغير حكم النص
وهنا قد تغير لانه
لم يبق السجدة اذ بينها
واجبة في قوله عليه

اي ذلك الدليل (اما الاثر) كافي الاجابة والسلم وبقاء الصوم في الاكل
ناسيا (او الاجماع) كافي الاستصناع (والضرورة) كافي طهارة الحياض
والآبار (او القياس الخفي وله) اي القياس الخفي (قسمان) الاول (ما قوى
تأثيره) والثاني (ما ظهر محته وخفي فساد) اي اذا نظر اليه بادن نظر يري
محته ثم اذا تأمل حتى تأمل علماته فاسد (ولقياس) الجلي ايضا (قسمان)
الاول (ما ضعف تأثيره) الثاني (ما ظهر فساد) وخفي محته واول الاول
اي القسم الاول من الاستحسان (اول من اول الثاني) اي القسم الاول
من القياس (وثاني الثاني) اي القسم الثاني من القياس (اول من ثاني الاول)
اي القسم الثاني من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو
ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس
كسورسباج الطير فانه يمس قياسا على سورسباج البهائم طاهر استحسانا
لانها تشرب بمقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني
من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي
بالركوع ٣ قياسا لاستحسانا لان كلا منهما لما استعمل على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان تؤدي بالركوع كما تؤدي بالسجود لمناسبة
ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالميزان بلا تعذر
الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة وانما
المقصود هو اتواضع ومخالفة التكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به سجود مقار
للكوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع ٦ كلابنوب عن السجدة الصلوية
وكلابنوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يفتق بجهة اخرى بخلاف
الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر طاهر هو
العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير
المقصود مساو بالمقصود فعلمنا بالحق الباطنة ٩ في القياس وجعلنا سجدة
التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كانسقط الطهارة للصلوة
بالطهارة اثيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة
وبخلاف السجدة الصلوية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى
اركعوا واسجدوا (كل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)
تارة باعتبار القوة والضعف (بل ضيف الاثر وقوله) فيكون الاقسام

الصلوة والسلام السجدة على من تلاها وقيل ثبت هذا بالدلالة

في النص يخرج عن
المبحث ولأن دلالة
النص لا يمارض
النص ويمكن ان يقال
على قياس ما تقدم
التغيير بدلالة النص
والتعليل انما هو في
الصلاحية بان يقال
الواجب هو التواضع
والسجود آلة فكذا
إلرجوع سجد

اربعة (ولا يرجع الاستحسان) على القياس في هذه الصور الاربع (عند التعارض
بين القياس والاستحسان (الا) في صورة واحدة وهي ما (اذا قوى اثره)
اي اثر الاستحسان (وضمف اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس
راجع على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساوى
في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا او يميل
بالقياس لظهوره (و) منقسمات باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر
والباطن و) الى (فاسد هما) الى صحيح الظاهر (فاسد الباطن و) الى
(العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجمع يكون القياس جليبا بمعنى
سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
على ستة عشر وجهها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر
والباطن (يرجح على كل استحسان) لظهوره (وثانيه) اي الثاني من القياس
وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا
وباطنا (ثاني الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس (فالاول من الاستحسان) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح
عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اي ثاني الاستحسان وهو فاسد
الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (ثاني الاخيران)
من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالثاني من
بينهما) اي بين اخيري الاستحسان (وبين اخيري القياس) وهما صحيح
الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يبعد القياس
والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولي)
لظهوره (و) ان وقع التعارض (مع اختلافه) اي اختلاف النوع وهذا في
الصورتين احديهما ان يمارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
وفاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر
صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر
فساده استداه) سواء كان قياسا واستحسانا (و) لكن اذا تامل (تبين صحته
اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والاستحسان باقياس
الحق يعدي لاخير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الحق الذي هو
المشاد من اطلاق المستحسن والثالثة الاخر منه يعدي لالباقية للعدول بها

٢ لان البائع هو المدي

زيادة الثمن والمشتري

لا يدعى عليه شيئا في

الظاهر عند

٣ فيكون منكر في المعنى

وهذا المعنى خفي وفيه

ان الاستحسان كيف

يمارض نص البينة

على المدعى واليمين

على من انكر منه

٤ على خلاف القياس

وفيه ان هذا من الاحاد

فكيف يمارض المشهور

وهو قوله عليه السلام

الينة الى آخره عند

٦ وعند محمد بن عدي

ايضا باعتباره ان كل

واحد منهما يدعى

عند او ينكر الآخر

عند

٧ اي لان دليل

الاستحسان اما

النص او الاجماع

او الضرورة وهي

اجماع ايضا والقياس

النسبي فلا اعتبار

للقياس في مقابلة هذه

الامور المذكورة

اذ من شرط صحته

عدم الدليل النص

يبدو

من سنن القياس الالهية اذا تسلوبا في الوحد المعبرة مثله ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض البيع وجوب عين المشتري ٢ فقط قياسا
لا اله المنكر وبمذهبا استقصا اما البائع فلا اله ينكر وجوب تسليم البيع ٣
بمقابلة ما هو ممن في زعم المشتري واما المشتري فلا اله ينكر زيادة الثمن وهذا
الحكم الذي هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى المورر والمستأجر
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبتت
بقوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلفا المتبايعان والساعة قائمة تحالفا
وترادا ٤ فلا يعدى ٦ الى الوارث ولا الى حال هلاك السلطة وهذه التسمية
لا تفي ماسق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بل ان يفتقر
الجلى والمخفى لان المعنى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليقين
على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليقين
من الجانبين لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس المخفى اضيف التسمية
ايه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات عين المنكر بهذه
الكيفية وهي ان توجه على المتنازعين في قضية واحدة (وهو) اي
الاستحسان (اي تخصيص الملة) على ما فهمه البعض من ان القياس
ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان
لما نفع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال
تخصيص الملة (لان هدمه) اي هدم الحكم في صورة الاستحسان ليس
لان الملة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل
(لعدمها) اي عدم الملة مثلا ٧ موجب نجاسة سور سباع الوحش هو
الرطوبة الملهية في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فاننى
الحكم لذلك (واما دمه) اي دفع القياس بدفع علة (فيوجوه الاول
النقص وهو منع مقدمة لابعينها بيان وجود الملة مع تخلف الحكم)
كل قبل دليلك بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء
من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقص غير مسموع على الملل المؤثرة
لان آثارها ثابتة بالاصل او الاجماع ولا تصور المافضة فيه (وجوابه
ان ثبوت الآثار قد يكون ظاهريا فيصح الاعتراض بالنقص وغيره والتحقيق
ان الآثار قد يظن ولا تأثير مما يورد على المؤثر ما يظن انه موارنة
او قتل او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فلاننا فاة انما هي بين

٣ أى لا تقص
بالاستقصاء فى الفرع
لان ذلك وارده على
الاصل المجمع عليه
ايضا وهو السيلين
سند

التأثير فى نفس الامر واما الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا انهم
اذا سلم التأنيلا يورد اعتراضا صلا واذا لم يسلم يورد اباماشاء منه فلا وجه
لتخصيص العسل المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه
الاعتراض ويرد اى يجاب عن التقص باربع طرق اشار الى الاول بقوله
(بالوصف وهو منع وجود الملة فى صورة التقص) نحو خروج البجاسة
علة للاستقصاء فتوقف على القليل فتخرج فيه فانه الانتقال من مكان باطن
الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت البجاسة
يزوال الجلدة السائرة لها بخلاف السيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل
الا بالخروج والى الثانى بقول (وبمعناه) اى معنى الوصف (وهو منع وجود ما)
اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صار) اى الملة (علة فى صورة التقص)
وهو بالنسبة الى الملة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المتصور
نحو مسح الرأس فلا يس فى التثليث كمنح الحف فتوقف بالاستجاء
فتخرج فى الاستجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكى غير معقول
ولهذا لا يس فى التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
فى المسح كما فى التيم وبقيده فى الاستجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم
وهو منع تخلف الحكم عن الملة فى صورة التقص) نحو القيام الى الصلوة مع
خروج البجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السيلين فتوقف
بالتيم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجب القيام الى الصلوة مع
خروج البجاسة ولا يجب الوضوء فتقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء
فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيم خلف عنه والى الرابع
بقوله (وبالفرض وهو ان يقول اغرض) من هذا التعليل والمحاق الفرع
بالاصل (التسوية) يذهب الى المعنى الموجب للحكم (وقد حصلت) التسوية
فكما ان الملة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم
قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون
ذلك نقضا نحو خارج نفس فتوقف بالاستقصاء فيرد بان الغرض
التسوية بين السيلين وغيرهما فانه حدث فى السيلين لكن اذا استمر
يصبر عنوا فكذا ههنا فلا تقص ٣ وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان
التقص يدعى امرين شئت الملة وانتفاء الحكم فلا يصح رده بالامتنع احدهما
(ثم ارد) التقص (ايها) اى بهذه الطرق الاربع (فقد تم التعليل والا) اى

وان لم يرد بها (فان لم يوجد في صورة النقص مانع) من ثبوت الحكم
 (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
 مانع (فلا) تبطل العلة (اما اعتبار عدم المانع فيها) اي القول بان عدم
 المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا
 على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه
 المتأخرون (واما تخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف
 العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة
 فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الآخر (فملى هذا) اي على القول
 بتخصيص العلة ٩ (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع
 المعتبر في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة (خساسة) لان الحكم
 ابتداء وتاماً ودواماً وكذا العلة ابتداء وتاماً ولا عبرة فيها للدوام بل
 التيمم كالف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كاتقطاع
 الوتر في الرمي في المحسوسات وكسح الحر في الشرعيات (و) الثاني مانع
 (من تمامها) كما اذا حال تبي فلم يصيب السهم وكسح ماله ملكه وهذان
 نيس معتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث مانع (من ابتداء الحكم)
 كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكختيار الشرط (و) الرابع مانع
 (من تمامه) كما اذا ائد مل بعد اخراج السهم والمداواة وكختيار الرؤية
 (و) الخامس مانع (من زومه) كما اذا جرح وامتدحت صارت طعنه وامن
 من الموت وكختيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت
 وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطعن قلنا الحكم
 هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فلا ندما لمانع
 من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجرع صاحب
 فراش فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة الا انه مادام حياً يمتثل ان يزول
 عدم المقاومة بالاندما ل و يمتثل ان يصير لازماً بافضائه الى القتل فاذا
 صار طبعاً فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعاً من لزوم الحكم
 ثم لا يضي انه تشبيل مبنى على التسامع والا فالرمي علة للمضي والمضي
 للاصابة وهي الجراحة وهي لسيلان الدم وهو لزوم هوق الروح (ثم
 عدمها) اي عدم العلة فديكون (لزادة وصف) كما ان البيع المطلق
 عنه لملك فاذا اريد الحيا ر فقد عدمت (اول نقصانه) كالحسار الجس

٩ ومن لم يقل بتخصيص
 العلة لم يعد مانعاً
 ابتداء الحكم منها
 وعلى هذا كل ما جملته
 الفريق الاول مانعاً
 لثبوت الحكم جملة
 الفريق الثاني مانعاً
 بتمام العلة وعلى هذا
 الاصل يدور الكلام
 بين الفريقين مع

مع عدم الجرح عليه الاتصاف وهذا معدوم في المذود (الثاني المسألة
وهي منع مقدمة معينها) لما مع السند أو بدونه ولما كان القياس مبنياً
على مقدمات هي كون الوصف عليه ووجودها في الأصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق أوصاف العلّة من التأثير وغيره
كان للمقترض أن يمنع حكماً من ذلك (في المؤثرة أماً) أن تقع المسألة
(في نفس الحجة) بأن يقول لأنسلم أن ما ذكرت من الوصف علّة أو صالح
للعلة واختلف في قبولها في نفس الحجة فتقيل القياس الحاق فرع
بأصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدهه واجيب بأنه لا بد
في إجماع من طي العلة والألاذي إلى التمسك بكل طرد فيؤدي إلى
اللعب فيصير القياس ضابطاً والمناطرة ضابطاً لهذا يحتاج في جريان
المسألة في نفس الحجة إلى بيان ويقال لاحتمال أن تمسك بما لا يصلح دليلاً
كما لطرده والتعليل بالعدم والاحتمال أن لا تكون العلّة هي الوصف الذي
ذكره وإن كان صالحاً للعلّة بل تكون علّة غيره (وأما) أن تقع المسألة
(في وجودها) أي العلّة (في الأصل) بأن يقال سلنا أن العلّة ما ذكرته
لكن لأنسلم ووجودها في الأصل (أو) تقع وجودها (في الفرع) بأن يقال سلنا
أن العلّة ما ذكرته لكن لأنسلم ووجودها في الفرع (وأما) أن تقع المسألة
(في شروط التعليل) بأن يقال لأنسلم نتحقق شرائط التعليل فيما ذكرته
(وأما) أن تقع (في أوصاف العلّة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية)
عطف على في المؤثرة (أما في الوصف) بأن يقال لأنسلم أن الوصف الذي
يذهب علّة موحودة في الأصل أو الفرع (أو) في (الحكم) بأن يقال لأنسلم
ثبوت الحكم الذي يذهب بالوصف المذكور في الأصل أو ثبوت الحكم الذي
يكون الوصف علّة في الفرع (أو) في (صلاحه) أي الوصف (للحكم)
بأن يقال بعد تسليم وجود الوصف لأنسلم أنه صالح للعلّة (أو) في (يسته)
أي الحكم (إلى الوصف) بأن يقال لأنسلم أن العلّة في أصل هذا (الثالث)
فساد الوضع وهو ترتيب نقض ما يقتضيه العلّة عليها كترتيب الشافعي ٧
إيجاب الفرقة على إسلام أحد الرّوجين وإنما يقتضي الإسلام الاتياف
دون الفرقة بل يجب أن يترتب إيجاب الفرقة على الإباء بعد العرض كما هو
هتدنا (ولاورد له) أي لفساد الوضع (بعد) بيان (المسألة) فإن مضاهها
كما عرفت أن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون ناشئاً عنه (الرابع)

٧ الشافعي واجب
الفرقة في الإسلام
أحد الرّوجين في غير
المدخول بهما من غير
توقف على قضاء
الناسي كدرة أحدهما
سند

(فساد الاعتبار وهو منع محبة المدعى للقياس) متعلق بالمحبة (للص على خلافه) تعليل للنوع (و يرد) اى يحاب عنه (بالعطف في السند) اى سند النص ان كان خيرا واحدا (و يرد) ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه ماولا وبالمعارضة (بآخر) اى معنى آخر مثله ليس القياس بالتسايط (الحامس الفرق وهو بيان وصف في الاصله مدخل في العلية لا يوجد) ذلك الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل الطر (و يرد) اولاً (بانه غصب) لمصحب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف المدعى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصده به عدم وقوع الخط في البحث والافهوا نافع في اظهار الصواب (و يرد ثانياً) بان الفارق لا يضر اذا اثبت (المعلل) (علة) الوصف (المسترك) يعنى ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المسترك علة لم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت الله فيه سواء وجد الفارق او لا لارضاية الامر بالمعترض بدت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المسترك المتعدية (الا اذا اثبت) (المعلل) (ماضا في الفرع) فحينئذ يضر يعنى لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكه لا يبق فرقا) مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بيان على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المسانعة (وكل ما لو اورد به لردبني ان يورد بالممانعة) هذا تعليل ينفع في الماطرات ومعه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون معا لالعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يعمه الجدلى ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المع فلا يتمكن من رده كقول الشافعي اعتق الراى تصرف بطل حق المرتبه فيرد كاسع فان قلنا ينافى ما فرق فان السبع يحتمل الفسخ لا العتق يعم توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المع بان نقول ان حكم الاصل الذى هو بيع الراى ان كان البطلان فلا يسل ذلك كيف وعدنا حكمه المتوقف وان كان التوقف فان ادعيتهم في لعرع البطلان لا يكون الحكمان تقاثلين وان ادعيتهم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ

(السادس المعارضة وهي إقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم تجري)
المعارضة (في الحكم) بأن يقيم دليلاً على نقيض الحكم المطلوب (و)
تجري أيضاً (في علة) أي علة الحكم بأن يقيم دليلاً على نفي شيء
من مقدمات دليله (وسمي الأولى معارضة في الحكم ظاهراً) أن تكون
المعارضة في الحكم (بدليل الملل ولو بزيادة) أي زيادة شيء على دليله
طريق القرر أو التفسير لا التبدل أو التغيير ليكون قلباً أو عكساً
كما سيأتي (وهي معارضة فيها معنى المناقضة) أما المعارضة فنحن حيث
أنسأت نقيض الحكم وأما المناقضة فنحن حيث أبطل دليل الملل
إذا الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فإن قيل في المعارضة تسليم دليل
الخصم وفي المناقضة إنكاره فكيف يهتمان أحدهما بأنه يفي في المعارضة
اتسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للأنكار قصداً فإن قيل ففي كل
معارضة معنى المناقضة لأن في حكم الخصم وإبطاله يستلزم نفي دليله
المسلم له ضرورة انتفاء المروم بانتفاء اللزم أحجب بأنه لا يلزم عند تقارير
الدالين لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحد الدليل
أقول فيه بحث لأن الاحتمال انما هو بالنظر إلى الواقع دون زعم المعارض
فالأولى أن يقال لأصرة بالاستلزام إذا لم يتعرض لدليل ولو ضمننا
لأصريهما كما أن اتحد الدليل فإنه إذا استدلل بهين دليل الخصم فكأنه قال
دليلك غير صحيح والالما قام على القيضين (فإن دل) دليل المعارض
(على نقيض الحكم عيند فقلب) مأخوذة من قلب الشيء طهر البطن
كقلب الجراب يسمى بذلك لأن المعارض حمل العلة شاهداً له بعد ما كانت
شاهداً عليه كما إذا قال الدافعي مسح الرأس ركن ففسد تليده كفسد الوجه
فقلنا ركن فلا يسر تليده بعد اكماله زيادة على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كفسل الوجه (وإن دل) دليل المعارض (على ما) أي حكم
آخر (يستلزمه) أي النقيض (فعمكس) مأخوذة من عكست الشيء رددته إلى
ورائه على طريقه الأول وقيل ردأول الشيء إلى آخره وآخره إلى أوله كما إذا
قال السامعي صلوة التعل عبادة لا يحب المضى فيها إذا فسدت فلا تلم
بالسروع كالوضوء فقول لما كان المذكور وهو صلوة الغل مثل الوضوء
يجب أن يستوى فيه الذر والسروع كما في الوضوء وذلك أما بشعور
العدم أو بسمول أو جود الأول باطل لأنها انجب العمل بالذر اجبا حاً

تدعي الثاني وهو الوجوب بالندرج والسروع جميعا وهو نقيض حكم
المطل فالمعترض أثبت بدليل المثل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
صلوة النفل بالسروع وهو نقيض ما أثبت المطل من عدم وجوبها بالسروع
(والاول) اي القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس
جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المطل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يمتنع
بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم محتمل وهو الاستواء
أشتمل لعمول الوجود وعمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر وهو نفي
دعوى المطل الثالث ان من شرع القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع
وامرأ هذا في العكس الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل
اعني الوضوء انما هو يعزى لعمول العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل
انما هو يعزى لعمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل آخر) عطفا
على قوله فاما بدليله المطل (وهي معارضة خاصة) ليس فيها معنى المناقضة
لعدم التعارض بدليل اصلا (فاما ان ثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم)
الذي ادعاه المطل (بشيء) كقوله المسح ركن في الوضوء فليس تنليه كالمسح
فبقول المسح فلا يسر تنليه كافي الحف (او) ثبت نقيض الحكم لكن
لا يمتنع بل (تغييره) كقولنا في ابواب ولاية ترويح صغيرة لا باب لها ولا جد
غيرها من الابواب صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها باب بعل
الصغير فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها ولاية الاخوة كالمال فالعلة هي
قصور اسعفة الا الصغير والام يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمطل ثبت
مضائق اولاية والسائل لم يفتها بل بى ولاية الاخوة فوقع في نقيض الحكم تغيير
هو التقييد بالاخوة لم نفي حكم المطل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد
الولادة في ولايته يستلزم بى ولاية العم وهو و بهذا الاعتبار يكون لهذا
النوع من المعارضة وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم بل ثبت (ما)
اي الحكم (يستلزمه) اي النقيض مثلا امرأة نفي انها زوجها فكحت
فولدت ثم حاد الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح
فيقال يعزى الى المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد
فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فاعترض وان اثبت حكم
آخر وهو موت النسب من ساقى حكمه استلزم نفيه عن الاول فاذا قامت
ف سبيل الترجيح كما سبأ في بان الاول صاحب فراش صحيح رهو اولي

بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد القرش لان صحته نوجب حقيقة النسب والفا سد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان ثبت نقبض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقيين لدلالته صراحة على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقبض حكم المثل (والتأية) وهي المعارضة في علم الحكم (تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بمحمل العلة) اي علة الممثل (معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقل ايضا) لما مر آتفا (وانما تعده) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم نبيهم كالمسلمين ٩ فان جلد المائة غاية حد البكر وغاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كما كانت اكل فالجناية عليها تكون افحش فيرجمونها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا لرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا لرجم فتقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم نبيهم فقد جعل المثل جلد البكر علة لرجم الثيب وحملنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحترار عنه) اي من التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين طريقا لتلبيح احدهما بالآخر (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اي يثبت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذ ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه اذا امتناع في جعل المثل دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فتقول الغرض الاستدلال من لزوم المذكور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لا واجب رعاية ما هو سبب القرية هو النذر فلا يجب رعاية ما هو القرية اولى (والا) اي وان لم يكن بمحمل العلة معلولا والمعلول علة (فمخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة المخالصة (على نفي علية) اي علة ما اثبت المثل عليه (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شيء (آخر فان قصر) ذلك الشيء الآخر (او تعدى الى جميع عليه)

٩ هذا بناء على ان الاسلام ليس من شرط الاحصان عند الشافعي حتى لو زنى بالذي الحر الثيب يرجم عند

لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا لتعديدية وذلك كما قلنا
الحديد بالحديد موزون مقابل الجنس فلا يجوز متفاضلا كالأذهب والفضة
فيما رضى بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي
لان مقصود المعترض ابطال عليه وصف المائل فاذا بين عليه وصف
آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزءا لعلية
فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت
الحكم بمال شئ (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما قيل
الجسم بالجسم مكيل قول مجنس فيجزم متفاضلا كالخسنة فيما رضى بان العلة
هي الطعام فيتعدى الى فواكه ومادون الكيل كببيع الخفنة بالخفنتين وجران
الربوا فيهما مختلف فيه فغل هذا يقبل عند اهل النظر لان الحصين قد اتفقا
على ان العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات عليه احدهما يوجب نفي عليه الآخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المائل عليه وصف
المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن
ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه
ان يلتزم ان الطعام ايضا علة لانه يكره جريان الربوا في التصاح مثلا فان
قيل الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المائل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت عليه
وصف المعترض ليس اولى من العكس احيب بان المراد ان ثبوت عليه كل منهما
يستلزم انتفاء عليه الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل عليه وصف المائل ويثبت
صحته عليه وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه
ليس لنسخة عليه احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل
(ما يلزمه المائل) بتعليه (مع بقاء الخلاف في الحكم) المقصود وهذا معنى
قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه (وهو) يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المائل
بتعليه (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع
ولاملازمه فيكون القول بلوجوب التزام السائل ما يلزمه المائل الى آخره (اما
بصرح عبارته) اي عبارة المائل كما اذا قال القتل بالنقل قتل بـ يقتل غالبا

فلا ينافي القصاص كما تقتل بالحرق فيجيب بان النزاع ليس في عدم
 النافذة بل في إيجاب القصاص (او يحتملها) أي بحمل المعترض عبارة
 الملل (على غير مراده) أي الملل كقوله مسح الرأس ركن في الموضوع
 فيسن تليته كغسل الوجه فتقول يسن عندنا أيضا لكن الفرض البعض
 لقوله تعالى * برؤسكم * وهو ريع أو أقل والاستيعاب تليث وزيادة فإن
 الملل يريد بالتثليث أصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات ٦ والسائل يحمله
 على جعله بثلاثة أمثال الفرض حتى لو صرح الملل مراده لم يكن القول
 بالموجب بل بتعين الممانعة (والثاني أن يلزم) الملل بتعليقه (ابطصال
 ما يتوهم) الملل أنه (مأخذ انحصار) وليس كذلك فالقول بالموجب
 التزام السائل ما يلزم الملل ابطصال الحكم كما إذا قال الشافعي في السرفة
 اخذ مال الغير بلا اعتقاد إباحة وتأويل فيوجب الضمان كأنهض
 فيقال نعم إلا أن استيفاء الحد بمنزلة الإبراء في إسقاط الضمان (والثالث
 أن يسكت) الملل (عن) مقدمة (مشهورة) لسهرتها والسائل يسلم
 المقدمة (المذكورة وبقي النزاع) في المطلوب النزاع في المقدمة المطوية
 ثم أن المطوية إما أن يحتمل أن يتج مع المذكورة تعضي حكم الملل كقوله
 المرافق لا تغسل لأن الغاية لا تدخل تحت الغاية كالليل يعني ٩ أنها غاية
 كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لأدليا آخر كما رجم صاحب التلويح
 فتقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر أنها غاية للغسل
 لم يرد الامتناع وإما أن لا يحتمله كقوله يستقر في الوضوء النية لأن ما ثبت
 قرينة فسرطه النية كالصلوة فتقول ومن ابن يلزم اشتراطها في الوضوء
 فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامتناع نحو لانسلم
 أن الوضوء ثبت قرينة (وإذا دفع) أي القياس بان أورد عليه الوجوه
 المذكورة من الدفع (تبن الانتقال) أي انتفال القائس في قياسه من
 كلام إلى آخر والكلام المنقول إليه أن مكان في غير حله أو حكمه
 فهو حشو في القياس خارج عن البحث والإفاما أن يكون في العلة فقط
 أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط أما أن يكون
 لايات على اقياس أو حكمه اذ لو كان لايات حكم آخر لكان انتقالا في العلة
 والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط أن كان إلى حكم لا يحتاج إليه حكم
 القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وأن كان إلى حكم يحتاج إليه

٦ وقال ليس التكرار
 ثلاث مرات لا يمكن
 القول بالموجب بل
 بتعين الممانعة بأن يقال
 لانسلم أن المكتبة
 توجب هذا بل المستون
 في الركن التكبير كما في
 أركان الصلوة بالإطالة
 في القرآن والركوع
 والمجبود لكن الفصل
 لما استوعب المحل لا
 يمكن تكبيله بالابتكار
 لأن تكبيله بالإطالة يقع
 في غير محل الفرض وفي
 مسح الرأس المحل
 الذي هو الرأس مسح
 يمكن التكبير بدون
 التكرار فالاعتراض
 على تقدير الأول قول
 بموجب العلة وعلى
 تقدير الثاني بممانعة
 والتفصيل أن يقال إن
 أردتم بالتثليث جعله
 ثلاثة أمثال الفرض
 فمن قائلون به لأن
 الاستيعاب تليث وزيادة
 وإن أردتم بالتثليث
 التكرار ثلاث مرات
 ننع هذا في الأصل

ان الغاية المذكورة
في الآية غاية لافضل
والغاية لا تدخل تحت
المغيب فلا يدخل
المراق في لفصل
و السائل يريد انها
غاية للاسقاط فلا
تدخل في الاسقاط
فتبقى داخله في الفصل
فلو صرح بالقدمة
المطوية لتعين مقعها
سعد

٧ بان يقال التسليط
هو التمكن و التمكين
اثبات المكنة والمودع
بالايداع انثله المكنة
لانه قرب المحل وازال
المانع سعد

٨ بان يقال لو انتقص
فيكون نقصانه بقوت
الحرية بوجه فلا
يحتمل الكتابة الفسخ
وهو خلاف الاجماع
سعد

حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلم القياس والا يكون انتقالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم محتاج اليه
حكم القياس والا يكون حنوا في القياس فصارت الاقسام المتبصرة في المناظرة
اربعة اشار الى الاول بقوله (اما من علة) الى علة (اخرى لاثبات) العلة
(لاول) وهي علة القياس وهذا القياس انما يتحقق في المانعة لان السائل
لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا
قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لانه مساط ٧ على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة الى
اخرى لاثبات الحكم (الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضوع والمناقضة
او لم يمكن دفعهما ببيان الملازمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة
الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجبي عنه
(بل يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقرار فلا يمنع من الصرف الى الكفارة كالبيع
بشرط الخيار للبايع والا جارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد
الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدير قلنا الرق لم ينقص
وامتسأ به علة اخرى كما اذا قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا
في الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى حكم) آخر بالعلة الاول
(كذلك) اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا ثبتنا نقصان الرق في المسئلة
الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله فسخ دليل على ان الرق لم ينقص
وهذان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي
رتبه المجيب على العلة و ادعى النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فيقتل
ان اثبت الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافطه اخرى (والكل
صحيح بالاتفاق الا الثاني) فانه مخلف فيه وجوزه بعضهم لان الفرض
نبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفسه آخرون لانه لما ثبت الحكم
بالعلة الاولى يمد انقطعا في عرف النظر (فقول) بقاء على هذا الاختلاف
(قصة لخليل) قد مجرروا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام
حيث قل فان الله دنى باسم من المسرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا)
قلنا فوه انها ليست منه ذلك كما فيا اذا بان بطلان دليل المغفل وانتقل
من دليل آخر واما اذا صح دليله فكل قرح المترش فاسدا انه استحل

على تلبس ر بما يشبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال
وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة الامن كانت باطلة لان احلاق
المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان تحليل انتقل الى دليل اوضح
وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله حايضا عن تأكيد
الاول وتوضيح وتبكيك التضم وتفضيح كانه قال المراد بالا حياه اعادة
الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء
الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالنفس من جانب المغرب **وتذنب**
عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة القاسدة التي يجمع بها البعض
في اثبات الاحكام ليعين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة
وهذا غير التمسك القاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق
قاسدة غير صالحة للتمسك كفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) في اثبات
الاحكام الشرعية (بجمع قاسدة منها الاستصحاب) اى استحباب الحال
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحاضر لعدم العلم بالتغير فيه
بجمله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعي في) اثبات (كل
حكم) نفيًا كان او اثباتا (بثبوت بدليل) بوجهه (ثم شك) اى وقع الشك
(في بقاءه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال ببعض
الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض بزيده
فان لزوم ظن بقاءه امر ضرورى ولهذا يرأس العقلاء اصحابهم كما كانوا
يشكفونهم و يرسلون الودائع والهدايا وما ملون بما يقتضى زمانا
من التجارات والقروض والديون (و بعضهم) استبعدوا دعوى الضرورة
في محل الخلاف فتمسكو بوجهين اشار الى الاول بقوله (بقاء الشرايع) يعنى
لأن لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال
طريان التامخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلوة السلام
الى زمن نبينا عليه السلام وبقاء شرع نبينا الى يوم الدين والى لثاني بقوله
(وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (في) كثير من (القروع) مثل
بقاء الوضوء والحديث والملكية والزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في
طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا حجة في الدفع) اى دافع لاسحق
الغير (لا في الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ولذا قلنا يجوز الصلح
عن الانكار ولم تحصل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا

حتى قبل الشهادة بانه
لو كان ملكا لمدعى
بحكمه بها على الملك
في الحال بعد

لدهوء فان قيل ان اقام الدليل على حجيته لزم ثبوت الوجود والالزام ثبوت
العدم ايجاب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم
دليله والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل
(الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء
غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ٧ ورمي يكون الشيء
موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بانه ان اريد عدم الدلالة
قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فنزاع فدهوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه
وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود
مع عدم الظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتساع (اقول الجواب ان البقاء لكونه غير
الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب مبق غير السبب الاول
فان علم او ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بلا استصحاب والا فلا حكم
اذ لا موجب فليأمل (و) الجواب عن الاول انا لانسلم ان بقاء السرايع
بالاستصحاب بل (بقاء السرايع دليل آخر) وهو في شريعة عيسى
عليه الصلاة والسلام تواتر نقلها وتواطي جميع قومه على العمل بها
الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته (فان قيل هذا انما يصح فيما بعد
وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير فلنا قد تقرر في مباحث النسخ
ان النص يدل على شريعة موجبه قطعا الى زوال النسخ وعدل بيان
النبي عليه الصلاة والسلام لنا نسخ يدل على عدم زواله اذ لو زل لينه
قطعا لوجب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لانسلم ان البقاء
في الفروع والاستصحاب بل (البقاء في المروء) انما هو بسبب ان الوضوء
والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب احكاما تمتد الى زمان ظهور الناقض
كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى وذلك بحسب وضع الشارع بقاء
هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه الافعال الموجبة لاحكام في ظهور
الناقض (لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية
الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لا قضاء ما كان على ما كان
للايات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا انما يحكم بالاستصحاب
على اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم الغير بحسب او فعل او نقل

٧ فكما ان الحوادث

لا يستغنى عن عمله

الوجود فكذا الباقي

لا يستغنى عن عمله لبقائه

ولا نسلم انه يكفي في

الدوام عمله الوجود

لجواز ان يدوم على

وجوده بدون لا يدوم

زبد سلنا لكن لانسلم ان

دوامه ليس بعد بدلائله

لتضمنه ازمة متعددة

متعدد

وإصحاحا كما انقضت به الآية * قل لا جد فيما أوحى الى * الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد و * يصح لا يلاء العذر لاجبة على القبر الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد (الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل بمحض كعدم علم من اسلم في دارنا بالاشرايع و صلوة من اشبهت عليه القبلة بلا سؤال ونحو (رابع لاثبات حكم مبدأ وهو خطئه بمحض لان معناه القوي ابقاء ما كان فقيه تغير حقيقته (ومنها) اى من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اى الادلة حيث يقال كل ما لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقضين عند فقد دليلي الطرفين) وهو ظاهر (ومنها) التقليد وهو اتباع القبر على اعتقاده (اى ذلك الغير (محق) في كلامه) بلا دليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليدنا * اى بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي (وهو ايضا) باطل لانه (يوجب مأمرا) من الجزم بالنقضين عند فقد دليلي الطرفين

باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تبعا للقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين فلا يتصور الترجيح لانه فرع اختلاف في احتمال النقيضين فلا يكون الا بين الظنيين (يقتضي احدهما عدم مقضي الآخر) بعينه حتى يكون الاجاب واردا على ما ورد عليه النفي (فان تساوى اى الدليلان (قوة) اشار الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حيث هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفع عهما او الحكم كما لا يلزم شي من ذلك عند عدم شي من الدليلين (او كان احدهما أقوى) من الآخر لا بالاذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجع على القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (ففى) معارضة (الكتب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصوري (على نسخ) الاخير اى كون الاخرنا مضافا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما تحقق اذا اختلف زمان ورودهما واشتارح منز

٢ ولودفع التعارض
بان عمل باحدهما دون
الآخر يلزم الترجيح
بلا مرجح او بهما
لاجتمع لقيضان وان
لم يعمل بهما لا ارتفاعا
بهم

عن تزويل دالين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تقاسطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تقاسق الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة عندلان اعتبار الأخ فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف الماهل متلاقوه تعالى * فافرقوا ما يدر من القرآن * وقوله * فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا * تعارضتا فصرنا الى قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقرأه الامام فقرأه (و) صير (منها) اى من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين (الى قول الصحابي مطلقا) اى سواء وافق القياس اولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس (مطلقا) كما قال فخر الاسلام وابوسعيد البردى (والا) اى وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس (ففي مخالف القياس) اى فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي (ومنه الى القياس) مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني (والا) اى وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الأئمة (فكالتقياس) اى يكونان في مرتبة واحدة (يعمل باحدهما بالآخرى) كما سيأتى في القياسين (ان امكن) المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف السابق مثل تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدةين وماروى طائفة رضى الله تعالى عنها انه عليه الصلوة والسلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجعات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوة (والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصل) اى يعمل بالأصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدلائل (كما في سؤر الحمار حيث تعارضت الاخبار والاثار وامتنع القياس) من الاخبار الاخبار ما الاخبار فكما روى انس رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمار

الاهلية وما رى انه عليه الصلاة والسلام قال كل من سمين مالت لمن قال لم يبق من مالى الا هذه الحبريات وايضا روى عبيد الله بن ابي اوفى انه عليه الصلوة والسلام حرم لموم الحبر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابراهيم انه عليه الصلاة والسلام اباحها فاجوب ذلك اشتباها في لجه فيلزم منه الاشتباه في سوره لان لعابه متولد عنه فاخذ حكمه (فان قيل ادلة الاباحه لاتساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمة مماكد يجمع عليه) قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطواف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والتجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته والآخر بنجاسته فانه طاهر فلا اشكال في حرمة لجه ترجحاً بجانب الحرمة الا انه لم ينحس الماء لمساقفه من الضرورة والبلوى اذا التجار يرط في الدور والاقنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها شدة فالتجار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فيبقى امره مشكلاً وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة لانه حيثئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالاً والعجب ان المعتز بعد ما اعترض نقل هذا الكلام (واما الآثار فقول ابن عمر ان سور التجار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلهما في الطواف ولا بالكلب للضرورة في سوره ولا الحاق لعابه بالحمة اوليته في اصح الروايتين وان روى عن محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لا خلاطه ولا يعرفه الطاهر في طاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقل الشك في طهارته اذ لو كان طاهراً لكان طهوراً ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا ينحس الماء الطاهر ولا يروى الحديث الحاضر بالسك ولم يحكم بقاء الطهورية الحاصلة لاستزامه الحكم بزواله الحدث واهدأ دليل التجاسة حرمة بخلافه اذا جعل طاهراً غير طهور ووضح التيمم اليه (وهو) اى التعارض في الكتاب والسنة واما بين آيتين او قرأتين في انه واحدة كفر اتي الجبر والنصب في قوله تعالى ﴿ وامنحوا برؤسكم وارجلكم ﴾ فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوسدين) قولين او فطين

او مختلفين (او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه
ويبان انه غير واقع وهو غير المرحح الذى يأتى بيانه لان التعارض للتناقض الذى
يتضمنه يتدفع بما يتدفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل
وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر (اما من قبل الحكم او الحال
او زمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت بعض اقراد الحكم
الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقصة المال المدعى بين المدعين المبرهين
او بان يحمل على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احدا الحكمين دينويا
والآخر احرورا كما فى آيتي اليمين) فى البقرة * لا يؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم
ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * وفى المائدة بما عقدتم الايمان * فالاولى
تقتضى المواخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية
تفنيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الغيب الذى فيه رجاء الصديق
فيندفع بان المواخذة التى فى المائدة دينوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة
مطلقها فيصرف لا طلاقها الى الاخرية ولان المنوط بالزينة هو
الاعمال لا وجوب الكفارة ٩ فان اليمين ماهرة له جد (واما الثانى وهو المخلص
من قبل الحال (بان يحمل كل) من الدليلين (على حال حل قرأتى الضعيف
والتشديد فى) قوله تعالى ولا تقرأوهن (حتى يظهرن) على حال انقطاع
الحض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة الضعيف توجب الحل
بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا الخفف
على العشرة والمشدد على اقل ولم نمكسب لانها اذا ظهرت بعشرة حصلت
الطهارة السكاهة لعدم احتمال العود فبالحتمى العود فاحتجج الى الاغتسال
ايما كدت الطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف
زمن الحكم) الذى يتضمنه الكلام به يتدفع التناقض (او) اختلاف زمان
(الورد) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورد
صريحا (فالتأخر) من الدليلين (ناسخ) للتقدم منهما كما تبنى الصلة الاولى *
واولات الاحال اجلهن ان يضمن جلن * والذين يتوفون منكم *
الآية قد سبق فى بحث العام (او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح فلا يامدث)
وهو قوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام
الحلال (وعقلانية لو قدم) الحاضر (اتكر والتغيير) وهو المراد بذكر النسخ
فى عبارة الترمذى ذلك لصالحة الاباحة فى زمن الفترة قبل نشر يعتنالا فى اصل

٩ فلو كان وجوب
الكفارة ايضا منوطا
بالزينة لما وجب
الكفارة فى البين هازلا
لا تنفصاع الزينة
فى الهزل

٦ والاولى أن قوله تعالى خلق لكم في الارض جميع ما يبدل ٢٧٠ على اباحة جميع الاشياء شرعا

فبعض من عمومها
ما ليس بجراح قد ثبتت
الاباحة الشرعية في
الكل ويكرر النسخ
حقيقة وذلك اذا
تقدم المخاطر على
البيع فان المخاطر رافع
الاباحة الشرعية
والمبيع رفع المخاطر
فيكرر النسخ بعد
المراد من الميث
ما ثبت امر اطرأ
والشأن ما ينبغي
ويبقى الامر الاول
على ما كان عليه بعد
٢ بان يأخذ الماء من
نهر جار وحفظه
ولم يغب عنه يكون
حار فاطهاره بدليل
يوجب العلم لا بظاهر
الحال ويحتمل ان
تكون الطهارة بناء
على ظاهر الحال فلا
يكون مثل الاثبات ٨
بعد

٨ مما يعرف بدليل
يكون اقرب الى
الصديق فتقبل
الشهادة عليه والا
لتقبل منه

٩ وانما يرجح الميث

الخلفه فان الناس لم يتكروا سدى في زمان من الازمنة قال الله تعالى * وان
من امة الا اخلاقها تذر ٦ فلو قدم المخاطر المغير للاباحة الاصلية لغير
البيع المتأخر فتكرر التغير بالضرورة وتكرر التغير زيادة على نفس التغير
فلا ثبت بآشك (و) نحو (المثبت) يؤخره (عن الثاني لما مر) من لزوم تكرار
التغير لان الثاني لو جعل مؤخرا لغير الميث التغير لثاني الاصلى ومن ههنا
بن امان ان الثاني كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجد آخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم الميث وبعضها على تقديم الثاني فاحتج الى بيان ضابط
في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان الثاني ان كان مبنيا على العدم
الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساوى وان احتمل الامرين
ينظر لبتين الامر ولهذا قلت (ان لم يعرف الثاني بالدليل والا) لى وان
عرفه (خل الميث) اى فالثاني مثل الميث في الدرجة فيصاح الى الترجيح
بطريق آخر (وان احتمل) الثاني (الوجهين) اى ان يعرف بدليل وان
يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اى يتأمل في ذلك
الثاني فان تبين انه بالدليل يكون كالاتيات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى
فالاتيات اولى فالثاني في حديث مجونة وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام
تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات
وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجع رواية ابن عباس على رواية
يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاثقان واذا اخبر بطهارة الماء
وبجاسته فاطهارة مما يعرف بالدليل ٢ فان بينه كان كالاتيات فيجب العمل
بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل تنفرع الشهادة ٩ على الثاني
(واما في) مراضة (القياس) القياس عطف على قوله في الكتابة
(فلا نسخ) ان علمنا آخر احدهما اذا مدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم
(ولان ساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كافي النصين حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل
باحدهما مع الجهل واما القياسان فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل
فيكون مفيدا في حق العمل وان كان بشرط الاتي (بل) الواجب
على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته (العمل بايهما شاء بشهادة
قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالتعارضان لا يقيان حجة في اصابة
الحق ولقلب ان من نور بدليله ما هو باطن لا دليل فيرجع عليه (واما)

(الترجيح)

الترجيح فهو (في اللغة أثبات الفضل في أحد الجانبين المادلة وصفا أي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالملة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه الصلوة والسلام زن و ارجع نحن معاشر الانبياء هكذا زن أي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجود لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح (أثبات فضل أحد الدليلين المتكئين وصفا) تميز من اضافة فضل الى أحد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) أي وجوه الترجيح الكائن (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما تضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي وانحصار العام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مرود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يمتثل السماع كما اذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم ينسب انكار روايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح المخطر على الإباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالأصل) أي بحسب أصله اما قطعية حكم أصله لا يقال الظني لا يمارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين ولا يكون القياس قطعية حكم أصله قطعيًا واما بحسب قوة ظن دلالة الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما بالالتفات على كونه شرعيًا لا كعدم التصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جبره على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معطلا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرج) اما مشاركتة الأصل في نوع الحكم والملة ثم في نوع الملة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالأقرب واما نحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم المخطر والنو جوب على التسلب والإباحة والكرهية والاثبات على التثني واما لتبوته قبل القياس اجبالا والقياس لتفصيله فانه أولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لتقطع وجود الملة فيه واثباته ظن وجودها (و) بحسب (الملة) اما لقطعيتهما كالتقصوطة وتجميع عليه واما بقوة مسلكتها كاتص الظاهر بحسب مراتبه السالفة

• لانه يعتمد الدليل
بخلاف الثاني وكان
أقرب الى الصدق
ولهذا قبلت الشهادة
على الاثبات دون
التثني

والاجماع على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليه فالتعدة
اولى من التعددة والوصف الحقيقي من الافتتاحى الاعتبارى والثبوتى
من العدوى والباعث من مجرد الامارة ان يجوز والمنضبطة من المضطربة
والظاهرة من الخفية والتعددة من القاصرة ان يجوز والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس (و) بحسب امر (الخارج) و يجرى فيه ما جرى فى النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح
بماز وغير ذلك (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا فى الاخير) اهـ
القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما فى الاستحسان
والقياس) ان الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر
التأثير اذا لعبه لقوة التأثير لا الوضوح والحفاء لان القياس انما صار حجة
بالتأثير فالتفاوت فيه بوجوب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة
فانها لم تصر حجة بالعدالة لاختلاف باختلافها بل بالولاية الشابتة بالحرية
وهى مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جابب الصدق (والثانى
قوة نيته) اى الوصف (على الحكم) المسهوبه والمراد به فضل التأثير
بان يكون له من لزوم الوصف المعارض لحكمه ثبوت تأثيره بالادلة
التعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا فى) صوم (رمضان
اه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعيينه لا يحتاج الى
تعيين النية (اولى من) قول الشافعى (اه مرض) فيشترط تعيينه
(كالقضاء) لان تأثير الفرضية فى الامتنال الاتعيين ولذا جاز الحجج بمطلق
النية ونية النفل عنه وتأدى الزكوة عندية جميع المال من الغنى او تصدقه
(والثالث كثرة الاصول) التى يوجد فيها جنس الوصف اه نوعه (كقولنا)
فى مسح الرأس (انه مسح فلا يسن تكراره كسائر المسوحات) اولى من قول
الشافعى انه ركن فيسن تكراره كما غسل اذ يشهد لتأثير المسح فى عدم
التكرار اصول كسح الحف والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن
فى التكرار الا افضل قيل كثرة الاصول كثرة الروايات الخبر وايضا الترجيح
بها ترجيح كثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول
تعيد قوته ولروحه فهى كالتسوية او التواتر او موافقة رواية الاعلم من هذا
قريب من القسم الثانى بل الاول وقال سمس الأئمة الثلاثة راجعة الى الترجيح
بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمتصور فى قوة الاثر نفس الوصف

وفي الاخير من الاصل (والرابع العكس) اي عدم الحكم عند عدم الوصف
 (كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه) فان كل
 ما ليس بمسح يسن تكراره (من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه)
 لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة
 فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
 ترجيح من وجه فسرع في بيانه فقال (واذا تعارضت شيئا) اي شيئا الترجيح
 (فالداني) اي الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه (اولى من الخالي)
 اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول
 بقوله (لسبق الذات) وجودا من الخال فيقع به الترجيح اولى فلا يتغير
 بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه قال سمس الائمة رحمه الله تعالى
 اذا حكم شهادة المستورين بالنسب او الكاح لرجل لم يتغير بشهادة
 عدلين لاخر وايست ذلك الترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله
 (وقيام الخال به) اي بالذات وما يقوم بالغير فله حكم المدم بالنظر الى ما يقوم
 بنفسه فلورجحنا الخالي المارضي لرم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم
 رمضان اذا وجد انية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانقضاء
 النية في بعض العبادة وترجحنا بالاكثر اولى من ترجحه بالعبادة (هان قلت
 ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وسأله لاقى مطلق الذات والخال اذ قد يقدم
 حال الشيء على ذات شيء آخر كمال الاب وذات الابن) قلت قد اشير
 في تفسير النذاتي والخال ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع
 الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم
 بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامسالك
 فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب السارح والافكما ان العبادة
 حال الامسالك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم فيباحث الادلة الصحيحة
 بالادلة الفاسدة وسماء تذيلا تكميلا المقصود كذلك ختم بمبحث الترجيحات
 المقبولة بمبحث الردودة وسماء تذيلا والمناسبة لاتضي على الفطن فقال
 (وقد يرجح) اي يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر من قبل الشافعية
 (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشياء) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
 شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر الخائف للاصل الاول شبه من وجهين
 او وجوه (لان) القياس لم يحمل حجة الا لا فائدة غلبة الظن ولا شك

ان (الظن يزاد قوة بكثرتها) اى كثرة الاشياء (كالاصول) كما يزاد بكثرته
 الاصول (فلما الاشتباه علل) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها)
 اى كثرة العلل (لا يوجب ترجحا) ككثرة الآيات والاشياء (بخلاف) كثرة
 (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل أصل يشهد بصحته فيوجب
 قوته وثباته على الحكم فلما هنالك فالاصل واحد والاصواف متعددة اذ كل
 شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قس
 الترجيح بكثره الأدلة (مثاله قولهم ان الاخ يسبه الولد والوالد من وجه
 وهو المحرمية و يشبه ابن ام بوجوه كيجوز دفع الزكاة لكل واحد منهما
 لصاحبه وحل حليته كل صاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجرى بان
 القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجرى فهما
 من الطرفين فالسببه بان ام اقلب فلا يمتق كان ام وهذا باطل لما قلنا ان كل
 شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اى من الوجوه
 الفاسدة (عموم الوصف) الذى حمل عليه مثل ترجيح اصحاب الشافعي
 التعليل بوصف الطعم اى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان
 وصف الطعم يعم القليل وهو الخففة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل
 والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود)
 لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان الخاص اصل
 الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستب طامنه (راجع على العام عنده)
 لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف
 يصح هذا) اى جعل العام راجعا على الخاص (و) اقول (فيه بحث) لان رجحان
 خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالاقتضا الدلالة على المعاني ولما
 كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف
 العلة فان المقصود بهما ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افيد
 (ولان التعدي غير مقصود) من التعليل (عنده) حيث حوز التعليل بعلمه
 قاصرة فبطل الترجيح بالمعوم الذى هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول
 (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل باقاصرة لكنه معترف باولوية
 المتعدية للاحدية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (فلة الاجزاء) فاعلمه
 البسيطة كالعمية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط
 وبعده من اعطاف والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعنى
 ان الترجيح بالنظر باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول

باعتبار النسأير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المأثلة
 المذكورة فيه فأن هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة
 الادلة لان الظن بها اقوى وابعد من القاطن) اذ كل منها يفيد قدراً
 من الظن (ولان ترك الاقل اسهل) من ترك الاكثر (وهو فاسد لمنى الترجيح)
 لغة وعرفاً فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لبالأمر
 المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة باقادة المقصود (جعل القبر)
 في حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل (فان قيل اى امر
 فى ان ترجيح بالكثرة فى بعض المواضع كاتر جميع بكثرة الاصول وكتر جميع
 الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا ترجيح بالكثرة فى بعض
 المواضع كما لم ترجح بكثرة الادلة اجيب بان السرف فيه ان الكثرة معتبرة
 فى كل موضع تحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع
 من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا تحصل بها فيه
 تلك الهيئة ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول
 من الاول لانها داليل قوة تأير الوصف فهي راحة الى القوة فمعتبر وكذا
 الكثرة التى فى الصدم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو ولا بكل
 واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل يؤثر بنفسه لا مدخل فيه
 لوجود الآخر اصلاً فان الحكم منوطاً بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو
 المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا ينع الترجيح
 بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم تشهر) اى ما لم يبلغ الى حد الشهرة لان
 الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص بأخر) اى بنص آخر
 (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس بواقفه فى الحكم دون العلة ليكون
 من كثرة الادلة اذ او واقفه فى العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة
 اذ لا ينفق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس
 ومقتاه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل

❖ المقصد الثانى ❖

من الكتاب (فى الاحكام وما يتعلق بها) ٤ لما فرغ من مباحث الادلة شرع
 فى مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحكم والمحكوم به وعليه
 (وهو مرتب على أربعة اركان) كما كان فى مباحث الادلة كذلك ركن
 فى الحكم وركن فى المسأمة وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه
 وابتدأ بالذكر لان الظرفيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه

٤ المراد مما يتعلق
 بالاحكام الصل
 والاسباب والشروط
 والعلامات فان الحكم
 يتعلق بالعلة تعلق
 الوجوب وبالشروط
 تعلق الوجود وبالسبب
 تعلق الافضاء
 وبالامارة تعلق الرقة
 فالاحكام تتعلق بالكل

ينبغي

ثم بالحكم به لان الخطاب يتعلق به اولاً بواسطة انه مضاف الى مكلف
 وعبارة من قوله يصير المكلف محكوما عليه لركن (الاول في الحكم) عرفه
 بعض المتألفين بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه
 الكلام نحو الغير للافهام اذ يظهر والتبديلاخير لادخال خطاب المندوم
 على قول النسخ والتمتع في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل
 مكلف بخصوصه كخوادم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يدفع ما يقال
 لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس
 وخرج ايضا فقه الى الله تعالى خطاب غيره الله وبوصفه بالتعلق بافعال
 المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل
 والله خلقكم وما تمولون والقصص ما قصد به الافهام ولم يقصد به
 هو منتهى للفهم فلا يعطى فربيد بالاختصاص او التخصيص اى اقتضاء الفعل
 اوزركا وتخصيره بينهما لخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه
 والوضع خطاب التسارع يتعلق بشئ بالحكم ككونه دليلا او سبيبا او شرطا
 او مانعا او غير ذلك فربيدا والوضع لتسميه ولما كان الحكم في اصطلاحنا
 ما يثبت بالخطاب لاهو قال (قلت وهو اثر خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
 بالاختصاص او التخصيص او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعليل
 (توابع) الاول (تلكيفي) والثاني (وضعي اما تلكيفي) وهو اثر خطاب الله
 المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالايجاب ونحوه) من الحرمة
 والتدب فانها صفات لصلوة والقتل والنوافل مثلا (او) يكون (اثره)
 اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذى هو
 التسارع ونحوه (وما يتعلق به) كملك التمتع وملك النعمة وثبوت الدين
 في الذمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى
 في مفهومه ومقرره (اولا) وبالذات (المقاصد لدنيوية) اى الحاصلة
 في الدنيا كتفريع الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة (والاخرى) اى
 الحاصلة في الآخرة كالواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم
 الوجوب ٨ واما قيد الاعتبار بالاولوية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب
 وفي نحو الوجوب تفريع الذمة لكن لا اولوية المراد باعتبار المقصود
 الديوى والاخرى اى اداء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والاخرة

يعنى ان الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى واختلاف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطبا باخن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به افهام من هو منتهى للفهم قال لاسمى الكلام في الازل خطابا لانه ما يقصد به افهام من هو منتهى العلم وفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او بالكلام المقصود منه افهام من هو منتهى للفهم ومن ذهب الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقصد به من هو منتهى للفهم فلا يعطى قال لاسمى الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة سجد

٩ فان صحة العبادۃ

كونها بحيث توجب

تفريغ الذمة فالمعتبر

في مفهومها اعتبارا

اوليا انما هو المقصود

الدنيوي وهو تفريغ

الذمة وان كان يتبعها

الثواب مثلا

٨ فان الوجوب كون

الفعل بحيث لو اتي

بباب ولو ترك يعاقب

فالمعتبر في مفهومه

اعتبارا اوليا هو

المقصود الاخرى

وهو الثواب بالفعل

والعقاب بالترك وان كان

يقصد المقصود الدنيوي

كتمريغ الذمة مثلا

٤ بان يكون عدم ايصال

اليه من جهة خلل في

اركانه وشراائطه

مثلا

فالمقصود بالعبادة

والفساد حقيقة هو

الفعل لانفس الحكم

وانما يطلق عليهما

لفظ الحكم لثبوتهما

بخطاب الشرع مثلا

اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر

على حكمة اخروية فان قيل ليس في صحة التواقل تفريغ الذمة (قلنا

لزم بالشرع فحصل باثباتها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي في حكم

المستثنى كما سيأتي في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط

(والاول) وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتبار

الصحح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره)

وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات

الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ

كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة واليئونة

في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ليوث الحق عليه ومعنى صحة

الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فخرج ذلك الى المعاملات فكون الفعل

موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صححا والفعل صححا وكونه بحيث

لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه

وشراائطه الايصال اليه لا توصفه بالحارجية يسمى فسادا او الفعل فاسدا

ثم في المعاملات احكام اخر منها الانقضاء وهو ارتباط اجزاء التصرف

شرعا فالحق الفاسد منعقد لا صحح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا

فبيع الفضولي منعقد لانا فذثم الا لزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويطمئنها

مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحح الفرق بينه

وبين النافذ وصحة مقابلة الصحح للفاسد فليأمل (والثاني) وهو ان يعتبر

فيه المقاصد الاخروية (ينقسم الفعل باعتبار

وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اصدار العباد فان كان ابتداء راجعا

على تركه عند السارح بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك

(بقطعي) من الادلة (فرض ومع المنع) من الترك (نظفي) من الادلة

واجب و) ان كان ابتداء راجعا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة

ان كان) ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه

السلام وغيره من هو علم في دين قال النبي عليه السلام عليكم بسنتي وسنة

الخلفاء الراشدين من بعدى (والا) او وان لم تكن طريقة مسلوكة في الدين

(ففعل) ويسمى مستحباً ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله

فان كان ابتداء راجعا على تركه لى ان كان تركه راجعا على ابتداء (فمع المنع

من الايتاء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اى طرعا الايتاء
والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام
في متعلق الحكم التشرعى فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو
ذلك (فجاء) فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرى
وليس في هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجهب بانه
يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولوسا في الرحمان
والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب
والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كما با حة
الاتضاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطنى الثابتة بالطلاق اوجب بانها من
صفاته ايضا اذا لا تنقاع والوطنى فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم
صفة لفعل المكلف واثر له فان قلت عد البياح من قبيل الحكم التكليفي غير
صحيح لان التكليف الزام مافيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك
من باب التغليب فان قلت لا يفتى ان الرخصة الآتية ايضا تنصف بهذه
الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالمصلحة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه
المقاصد الاخرى ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها
مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو فى الاولى لا
فى الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما تستوجب العقاب والى كون
الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم او لا بالذات
ولا يكتفى وجودها فيه بالجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث
الوضع الى الظاهر والضمن والمفسر والحكم لم يصح بل يجب تقسيمه
الى الخاص والعام والمنتهى فكذا الحال ههنا فان جهة المنعروية
التي هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها
ليست او لا بالذات كما فى المصلحة بل الاعتبار فيها بالذات جهة الخفة المبنية
على العذر كما يظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات
الاقسام (فالفرس لازم علما وعلا) اى يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه
لنوته بدليل قطعى (فيكفر منكروه) بالاقول او الاعتقاد (و) يكفر
(مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يعنى يوجب الكفر لانه دليل
الانكار (ويقتضى تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق)

الفرض (على) مالم يثبت بدليل قطعي بل على (ما يفتقر الجواز بفوته)
 ويسمى فرضا عمليا كالتأخر عند ابن حنيفة حتى يمنع تذكره بحجة الفجر
 كتذكر العشاء وكقصد الربع في مسح الرأس فإذا لم يثبت بدليل قطعي
 (فلا يكفر منكره بل يفسق) أي يحكم بكونه ضاللا وفاسقا (إن استخف
 بإخبار الأحاد) لأن رد خبر الواحد والقياس بدعة (لأن كان مأولا) فإنه
 لا يفسق ولا يضل لأن التأويل في مظان من سيرة السلف (ثم إن حصل
 المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهد المقصود منه
 اهتداء كلمة الله بإذلال أعدائه (وحكمه اللزوم على كل) أي على كل واحد
 من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لأن الجميع إذا تركوا التواضعات لم يكن
 اللزوم على كل لما أعو بما تركه فإن قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه
 السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل إذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا
 ارتفاع بطريق عقلي لا ارتفاع سرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على
 البعض لأنه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا فلا يلزم اللزوم كيف
 وقد سقط ما في دمة الأصل بإداء الكل والاختلاف في طرق الإسقاط لا ينافي
 وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وإن لم يحصل) للمقصود من
 شرعيته (لكل أحد إلا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة
 الخضوع للخالق بغير التمس الامارة بتكرار الأغراض جماعدا والتوجه
 إليه في الصلوة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا حتى
 لا تبرأ ذمته بإدائه غيره (وقد يفرض واحد منهم من أمرين فصاعدا
 كما في خصال الكفارة) فإن الواجب عندنا أحدها مبهم وتحقيقه أن
 الواحد من تلك الأمور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن
 حيث تعدد ما صدق عليه مبهم وتخبر فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله
 في ضمن معين ما وإن كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تضييره التضيير
 في إيقاعه بين المعينات وإن كان الواجب معلوما كلف بإيقاعه معينا لكن
 يتوقف إيقاعه كذلك على خصوصيات خير بينهما (والواجب لا يلزم
 الاعمال) أي لا عملا (فهو كافتراض العملي الآتي الفتوى) أي فوت الجواز
 بفوته فإن الواجب ليس مثله في ذلك بل في أن جاحده لا يكفر بل يفسق
 إن لم يكن مأولا وقد استخف بإخبار الأحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب
 (على الفرض أيضا) فيكون أعم من الفرض والواجب بمعنى أن يكون
 ابتداء رجحا على تركه مع المنع سواء ثبت قطعي أو ظني كتولهم "صدون

واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب يستحق (العقاب)
 للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى عنه
 وكرمه او بثوبة العاصي ونذمه للصوم الدالة على العفو والمغفرة ولا نه
 حق الله تعالى فيحوز له العفو وعند المعتزلة لا يعفو ولا يغفران بدون
 التوبة وهي مسئلة وجوب التوب والعقاب على الله تعالى عندهم
 (والسنة بومان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل الدين (وتاركها) مسمى
 (يستحق اللوم) كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنة
 الرواتب ولذا لوزكها قوم اول بلده عوتبوا وان اصرروا فقتلوا وهي
 التي قال محمد في كتاب الاذان تاركها يكره واخرى اسماء (و) (الثاني سنة) (الزوائد)
 وتاركها لا يستحق اى اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيرة النبي عليه
 السلام في لباسه كالسفن وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان
 وغيره لا بأس (ومطلقاتها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق
 عندنا) اى شامل لسنة النبي عليه الصلوات والسلام وسنة غيره خلافا للساقية
 فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على
 الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة ان الوز سنة وعليه يحمل قولهم
 عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل باب
 فادله عليه) اى يستحق الثواب (ولا يسي تاركه) اورد عليه صوم المسافر
 والزياة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلامهما يقع فرضا ولا يثم تاركه
 واجيب عن الاول بان المراد التوك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل
 تحققها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى
 * فاعرفوا ما ينسى من القرآن * كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى
 لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتي (وهو دون) سنة
 (الزوائد) في المرتبة لانها صار ت طريقه مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه
 الصلوة والسلام بخلاف النفل (يلزم) النفل (بالشروع فيه فصدا) حتى
 يجب المضى فيه ويعاقب فيه على تركه لقوله تعالى * لا تبطلوا اعمالكم *
 وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان النذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة
 الوعد فيكون ادنى حالما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء
 وصيائه من البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب قوي الامر من
 وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشئين وهو ماصار لله تعالى تسمية فلان

توالسنة على ثلاثة اقسام
 سنة مؤكدة وسنة
 زائدة وسنة هدى
 فالاول ما واظب عليه
 رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم تركه
 مرة او مرتين وفي
 آياته ثواب وفي تركه
 اساءة وكرهية وعقاب
 لا عقاب وهي مثل
 السنن الرواتب
 والنجاح والثانية هي
 ما لم يواظب عليه
 السلام على ذلك وفي
 آياته ثواب وليس في
 تركه شيء والثالثة هي
 التي من شأنا الدين
 كالاذان والاقامة
 والختان وفي آياته
 ثواب اكثر من ثواب
 المؤكدة وفي تركه نوع
 عقوبة دون عقوبة
 الواجب فكل سنة
 هدى سنة مؤكدة
 من غير عكس

٩ من قسمي ما يتبرؤية
 او لا بالذات المقاصد
 الاخر وية هو ان لا
 تكون حكما اصليا بل
 يكون مبنيا على اصدار
 العباد قسمي رخصة
 وبقا بلها الزينة
 فحرمه اجراء كلمة الكفر
 على اللسان من يمة لانه
 حكم اصلي وباصلا
 للكره رخصة لانه غير
 اصلي بل هو مبني
 على اصدار العباد عهد

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو ما صار
 لله تعالى فضلا اولوا وانما حال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية
 فلا تامة لم يصلها وقد صلها فيكون فلا منصرفا فيه ولا يجب اتمامها
 لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام ما يستوجب العقاب) اي يستحق طاعته
 العقاب على فعله (وهو) اي الحرام (اعالينه ان كان ممسا الحزمة عينه)
 كالخمر والخنزير والميتة (او لغيره ان كان) منشأ الحزمة (غيره) اي غير
 ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول
 بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء
 وايس ذلك من قبل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني
 يلاق الحزمة الفعل والمحل قابل له كالنكاح من الشرب وقد سبق زيادة
 بسطه في بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهي) وهو
 (الى الحل اقرب) النوع الثاني (معي) وهو (الى الحزمة اقرب) والفرق
 بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلها ما تبت بالثاني
 اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالتارك كحرمان
 الشفاعة لكتوله عليه السلام من ترك سنتي لم يزل شفاعتى * فان قلت كيف
 التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام * شفاعتى لاهل الكبائر من امي *
 قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من
 الجائز ان يستحق احد بسبب قصيره الحرمان عن الشفاعة ويسفحه
 الرسول عليه الصلوة السلام بسبب كمال شفقتة لامتة العصة اللهم لاتصلنا من
 المحرومين من شفاعتة (وهذا) اي المكروه المعري (حرام عند محمد)
 اي حكمهما واحده واستحقاق العقاب على التارك (لكن) لا بدليل قطعي
 بل (بظني فيقابل الواجب) كما يتايل الحرام الفرض (و) القسم (الثاني)
 رخصة ٩ وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي (ا) اواع (اربعة) نوعان
 من الحقيقة (اي رخصة حقيقة لكن) احدهما حق بكونه رخصة
 من آخر ونوعان من المجاز (يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا
 لكن) احدهما اتم في المجازية (اي ابعد من حقيقة الرخصة) من الآخر
 وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب الزينة فحقيقة
 والافحاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق
 بكونه رخصة والافغيره والمجاز ان لم يكره شبه حقيقة لرخصة بالنظر

يُحَدُّ أَنْ تَلْعَنَ تَحْتَوِجُ
التَّعْرِضُ وَهَذَا إِيَّاسُ
يَمْنُوعُ التَّعْرِضُ فَلَا
يَكُونُ حَرَامًا وَهَذَا
لَيْسَ الْإِفْرَاقُ لَفْظِي
سَهْدٌ

إِلَى غَيْرِ مَحَلِّهَا بَلْ كَانَ نَهْيًا قَائِمًا فِي الْمَجَازِيَةِ وَالْأَفْغِيرَةِ (أَمَّا الْأَوَّلُ فَاسْتَبْرَحَ
مَعَ قِيَامِ الْحَرَمِ وَالْحَرَمَةِ) فَإِنْ قِيلَ يَلْزَمُ مِنْهُ اجْتِمَاعُ الضَّادِينَ وَهِيَ الْحَرَمَةُ
وَالْإِبَاحَةُ فِي نَيْءٍ وَاحِدٍ أَجِيبُ بِأَنْ مَعْنَى الْأَسْتِباحَةِ هَهُنَا أَنْ يُعَامَلَ مَعَامِلُهُ
الْبَاحُ بِتَرْكِ الْمُؤَاخَذَةِ وَتَرْكُهَا لَا يُوجِبُ سَقُوطَ الْحَرَمَةِ بَلْ وَازِلُ الْعَفْوِ (كَإِجْرَاءِ
الْمَكْرَهَةِ كَلِمَةُ الْكُفْرِ عَلَى الْإِسْنَانِ وَقَلْبُهُ مُطَبَّنٌ بِالْإِيمَانِ) وَكَأَفْطَارِ الْمَكْرَهَةِ
فِي رَمَضَانَ وَجَنَابَتِهِ عَلَى الْأَحْرَامِ وَعَلَى انْتِلَافِ مَالِ الْغَيْرِ وَسَائِرِ الْحَقُوقِ الْمَحْرَمَةِ
كَالدَّلَالَةِ عَلَى مَالِ الْغَيْرِ وَكَأَيِّ تَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَكَأَيِّ
فِي تَنَاوُلِ مَالِ الْغَيْرِ مُضْطَرًا (وَحُكْمُهُ أَنْ يُوجَرَ أَنْ قَتَلَ بِأَخْذِ الرِّبَا) أَمَّا
الرَّخْصَةُ فَلَنْ حَقَّ الْغَيْرِ لَا يَفُوتُ الْأَصُورَةُ لِبَقَاءِ التَّصَدِيقِ مَعْنَى فِي الْكُفْرِ
أَكْرَاهَا وَالتَّقْضَاءُ فِي الصُّومِ وَالْجِزَاءِ فِي الْأَحْرَامِ وَالضَّمَانِ فِي مَالِ الْغَيْرِ
وَالْإِنْكَارِ بِالْقَلْبِ فِي تَرْكِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَحَقَّ نَفْسُهُ بِفُتُورِ صُورَةِ نَرَابِ
الْبَيْتَةِ وَمَعْنَى بَرْهَاقِ الرُّوحِ فَلَهُ أَنْ يُقَدَّمَ حَقُّهُ وَأَمَّا الْإِجْرَاءُ أَنْ قَتَلَ فَلَاتُهُ بِذَلِكَ
نَفْسُهُ حَسْبَهُ فِي دِينِهِ لِأَقَامَةِ حَقِّهِ تَعَالَى وَهُوَ مُنْشَرُوعٌ كَالْجِهَادِ عَلَى طَمَعِ
الظُّفْرِ عَلَى الْأَعْدَاءِ أَوِ النَّكَابَةِ وَالْأَضْرَارِ عَلَيْهِمْ أَوْ أَضْرَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَقَدْ فَعَلَهُ
غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَلَمْ يَنْكَرْهُ الرَّسُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِمْ بَلْ يَسُرُّ
بَعْضُهُمْ بِالسَّهَادَةِ أَمَّا إِذَا حُلِمَ بِقَتْلِهِ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ لَا يَسْمَعُ الْأَقْدَامُ
وَلَوْ قَتَلَ لَا يَكُونُ مِثَالًا لِأَنَّهُ الْقِيَامُ فِي نَفْسِهِ فِي الْمَهْلَكَةِ مِنْ غَيْرِ اعْتِزَالِ الدِّينِ وَفِي ذَلِكَ
النَّفْسِ أَقَامَةُ الْمَعْرُوفِ تَفْرِيقُ لَجَمْعِ الْقِسْمَةِ ظَاهِرًا فَإِنْ أَسْلَمَهُمْ بِدَعْوِ
إِلَى أَنْ يَسْكُنُوا فِي قُلُوبِهِمْ وَأَنْ لَمْ يَظْهَرُوا (وَأَمَّا النَّاسِيُّ فَاسْتَبْرَحَ مَعَ قِيَامِ
سَبَبِ) لِلزَّيْمَةِ وَبَحْرَمٍ لِلرَّخْصَةِ (تَرَخِي حُكْمُهُ) الْمُرَادُ بِالْأَسْتِباحَةِ هَهُنَا
مُطْلَقُ الْأَذْنِ لِأَمْعَى تَسَاوِيِ الطَّرَفَيْنِ لِيُنَازِلَ فِي حُكْمِهِ الْأَكْبَرُ (فَإِنْ قَبْلَ الْحَرَمِ
قَائِمٌ فِي الْقِسْمَيْنِ جَمِيعًا فَكَيْفَ اقْتَضَى تَأْيِيدَ الْحَرَمَةِ فِي الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي) قُلْنَا
الطَّلُ الشَّرْعِيَّةُ أَمَارَاتُ جَازِ تَرَخِي الْحُكْمِ عَنْهَا وَقَدْ وَرَدَ النَّصُّ بِذَلِكَ
فَيَحْتَمِلُهُ خِلَافُ أدَلَةِ الْوُجُوبِ لِلْإِيمَانِ فَإِنَّهَا عَقْلِيَّةٌ قَطْعِيَّةٌ لَا يَتَوَصَّرُ
فِيهَا التَّرَاخِي عَقْلًا وَلَا سِرْعَاتُ قَوْمِ الْحَرَمَةِ بِقِيَامِهَا وَتَدْوِمِهَا بِدَوَامِهَا
(كَأَفْطَارِ الْمَسَافِرِ) فَإِنَّ السَّبَبَ الْمَوْجِبَ لِلصُّومِ وَالْحَرَمِ لِلْأَفْطَارِ وَهُوَ
شَهْرُ الشَّهْرِ وَتَوَحُّدُ الْخُطَابِ الْعَامِ فَأَمَّا لِمَعْمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى * فَمَنْ شَهِدَ
مَنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ * أَيْ حَضَرَ وَلِذَا لَوْ أَدَّى كَانَ فَرَضًا وَالْحُكْمُ وَجُوبُ
الصُّومِ وَقَدْ تَرَخِي لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ مِنْ يَوْمٍ آخِرٍ (وَحُكْمُهُ) أَنْ (الزَّيْمَةُ

اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو
 حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
 ومقتضى اليسر مختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الان تضعفه) العزيمة
 كالصوم للمسافر فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فقاتل نفسه
 بما شرهه بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكروه
 على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه
 الظالم والمكروه في انصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجب وانما
 كان الاول احق حكمه بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم
 لكن تراخي حكمه بالنص فكان بالافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق
 المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصل الذي هو الحرمة قائم فيه مع
 المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون
 الاول احق بكونه رخصة من الثاني (واما الثالث) الذي هو رخصة
 محازا وهو اتم في المجاز به والاعد عن الحقيقة من الآخر (فأوضح هنا)
 اي ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو العقل الذي يأمر صاحبه
 اي يحسه من الحراك جمل مثلا لنقل تكليفهم وصعدو بها مثل اشتراط
 قتل النفس في صحة التوبة (والافلال) هي ايضا مثل لما كانت في سرايهم
 من الاشياء الساقطة كتحسين القصاص في العمى والحطاء وقطع الاعضاء
 الحساسة وقطع موضع البجاسة ونحو ذلك مما كانت في السرايع
 الساقطة فن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة
 وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
 في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)
 الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
 (فما سقط عنا مع سرية لنا في موضع آخر) المراد السقوط عن بعض
 الامة مع المشروعية لبعض آخر فن حيث انه سقط كان مجازا ومن
 حيث انه مشروع لبعضنا كان شبهة بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث
 فانه ليس بمشروع في حقا اصلا فيكون امدد من الحقيقة (كالمسلم)
 فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لهيه عليه الصلوة والسلام
 عن بيع مائس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر المبيعات لكنه

سقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروطا أصلا (وكما لم يرد الميتة المضطر
والمكره) فان حرمة تناولهما ساقطة في حتهما بخوف الهلاك على النفس
حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت بالإباحة حتى اذا صبر ومات اثم ان علم
بالإباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره
الامام الاسيحي (قيل في وجه سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله
تعالى * الا ما اضطررتم اليه * وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه
فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل (اقول فيه
بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس بمذهبنا كما سبق فالصواب ان
يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فيثبت في حالة الضرورة
على ما كانت عليه) فان قيل استثناء اجراء كذا الكفر على اللسان حال
الضرورة مصحفة لقوله تعالى * من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقليه
مطعون بالايمان * مع انه لم يدل على اباحته (اجيب بانه ليس استثناء
من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذا التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليه غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل اتفاقه
على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الحظر
لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة دينه عن سرية الحب ولا صيانة لبعض
عند فوت الكل (وكفصر المسافر) فانه رخصة اسقاط عندنا فانما
المسافر بنية الظهر لا يجوز كتمام الفجر ونية الظهر والنفل اسامة وترك
القعدة الاولى مقسد لما روي ان عمر رضي الله تعالى عنه قال لرسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم انقص الصلوة ونحن آتون فقال عليه السلام
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يعقل
التملك أصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كمفو
القصاص او هبة او تصدقه او تملكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم
طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله
لا بد مطلقا كالارث بخلاف تملكنا في الاعيان في محل لا يقبله اذا لم يرتد
من اسيد فمن الله تعالى اولى ولان الخير انما يثبت للعبد اذا ضمن رفقا
ولا رفق في هذا التحير لتعين القصص بخلاف التحير في انواع الكفارة
وجزاء الصيد والخلق لا اختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم

الما سقط الحرمة في
المضطر فبما لنص
للاستثناء واما
في المكره فلان فيه
نوع اضطرار اذا
كان ملجأ اذ فيه خوف
تلف النفس كحالة
الخمصة فيكون
ادخل تحت النص
او بانه بدلالة النص
ان اقتصر الاضطرار
بالخمصة لما فيه من
الخوف المذكور
ايضا والله اعلم

فان البصر معارض اذ منسقة السفر معارضة بمسقة المركبة مع المسكين
 ورفق الإقامة بمسقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصاته (فان قيل اكمال
 الصلوة ان كان اشق فتوابه اكثرت فيفيد التخيير) احب بان اتواب
 الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح المصنف) فان غسل الرجل
 الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استئثار القدم بالحف
 يمنع سرية الحدث الى القدم فثبت ان الفصل ساقط وان المسح شرع
 للبدن ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل
 يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس
 ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على
 الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم وان
 الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل
 مادامت مسترة بالحف وجعله مانعا من سرية الحدث الى القدم (وحكمه)
 اي حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تنق مسروعة فيه)
 وقد بداه ذلك في الصور المذكورة (فان قيل قد صرح العقهاء بان من رأى
 المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة بناب ولا ثواب في غير المشروع (فلنا العزيمة
 لم تنق منسروعة مادام مخففا والتواب باعتبار النزاع والغسل) واما
 الوضوء) عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه
 نوع خفاء عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق نبي بالحكم التكليفي ولحصول
 صفته) اي لذلك السبب (باعتباره) اي باعتبار ذلك الحكم التكليفي
 (فالتعلق) اي النسي الذي تعلق بالحكم التكليفي (ان دخل في الآخر) وهو
 الحكم التكليفي (فركن والا) اي وان لم يدخل فيه (فان اثر) المتعلق (فيه)
 اي في الآخر (فعله والا) اي وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق
 (اليه) اي الى الآخر (في الجملة فسيب والا) اي وان لم يوصل اليه
 (فان توقف عليه) اي على المتعلق (وجوده) اي وجود الآخر (مسرط
 والا) اي وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اي على
 وجوده (فعلامة) اما الركن فالتقوم به الشيء اي يدخل في قوامه فيكون
 جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل
 (وهو) اي الركن قسمان الاول (اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء) الذي
 يقوم بالركن (ماقيا عند انتفائه) اي انتفاء الركن كالتصديق للايمان (و)

قيل ان القول بالتقارن يمنع اداء النصاب الى الفقير لتقارن الغناء الادامقنا الضابط دوام اليدو المال يصير زكوة تأييدا لليد لما عرفت ان الصدقة تقع اولا في كف الرحمن فللمقارنة متنوعة عهد

الذاتي (زائد ان اعتبر) حكم ذلك الذي باقيا عند انتفائه لمذر وان انتفى ذلك المخصص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فان دفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لان معنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا يتنى الذي بانتفائه بل معنى به ما لا يتنى بانتفائه حكم ذلك الشيء في الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من المصنف بحيث لا يتنى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج فيسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اي الاعتبار الزائد (اما بحسب الكيفية كالإقرار في الإيمان) فانه كيفية معتبرة في الإيمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار أصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لمذر الاكراه (او) بحسب الكيفية كالإقرار في المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخله في الإيمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخله في الإيمان على وجه الكمال لا في حقيقة الإيمان واما عند المعتزلة فداخله في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون عندهم مؤمنا (واما الله) وهي لغة المغير كالمؤمن لا يقال المريض قد يولد مريضا لاننا نقول انه متغير ايضا من اصله التوحي سمي بها الله السرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم فايفاض اليه وحوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه وجوده لكنه بواسطة كالسبب وعلته العلة ونحوهما ودخلت العلة الوضعية شرطا والمستندة لاجتهادا (وهي) اي الله السرعية (مقارنة للطلول بالزمان كالعقلية) من العلة وعليه الجمهور اذ لجوار الخلف لما صبح الاستدلال بقوت الله على ثبوت الحكم ولطلول غرض الشارع من وضع العلة للاحكام (ومناس) فرق بينهما و(جور التزاحي) اي تزاحي الحكم عن الله (اعلم ان بعض مسابغنا فرقوا بين السرعية والعقلية فقالوا المعلوم يجب ان يقارن العقلية دون السرعية لان احباب الله بعد وجودها والا لكل المعدوم مؤرا فاذا جاز قدمها برمان جاز بالاكثر ان السرعية بمنزلة منزلة الاخيرين بدليل قبولها الفصح بعد زمن متساو لة كفتح البيع والاجارة ملا فجاز نقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي الله العقلية

فانه ارض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلوم بلاهله
 وخلق الهه عن المعلوم (قلنا اولا بمعية اليجاب رتبة مسلمة وليس محل
 النزاع فان كل الهه كذلك اتخاها وزمانا متنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر
 معدوما كما بين حركتي الاصبع والحاتم وثانيا منقوض بالطل العقلية اذا كانت
 اعيانا لا اعراضا (وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له
 لا وجود الهه حتى نبني كيف وهى حروف واصوات ولو سلم ان مورد
 الفسخ الهه فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يبت فيما
 وراءها (وهى) اى الهه سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير
 ولا الترتيب لا توجد العلوية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة
 اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد
 الاجتماع بين ثلثة فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما الهه اسما ومعنى
 وحكما) وهى الهه الحقيقية (بان توضع) اى الهه (له) اى الحكم هذا
 تفسير الهه اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى الهه (فيه)
 اى فى الحكم هذا تفسير الهه معنى (ولا يترأى) الحكم (عنها) اى عن
 الهه هذا تفسير الهه حكما (كالبيع) المطلق فانه الهه اسما ومعنى وحكما
 (المالك) وكذا النكاح الهه كذلك الحل والقتل للقصاص (واما) الهه
 (اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكاما لتراخى المعلوم اعنى لا يترتب ابتداء بل
 بواسطة اهم من ان يكون الترتيبى حقيقيا زمانيا اورتبيا بالتوسط وهذا
 جنس قسمته انواع اربعة لان التراخى اما حقيقى اورتبى فعلى الاول امان يستند
 الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية
 فان استند فاما ان تراخى الحكم الى ما لا يحدث بالهه فسمى باسم الجنس
 اعنى الهه اسما ومعنى لاحكاما اوالى ما يحدث بها فسمى الهه فى حيز السبب
 وهه بمنزلة الهه الهه وان اقتصر سميت الهه نسبة السبب وعلى ذلك
 وهو ان يكون التراخى رتبيا يسمى الهه الهه وقد اشير الى الاقسام الاربعة
 بالاسمه والمثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخى
 حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخى الى ما لا يحدث بالهه
 (كالبيع الموقوف) فانه الهه اسما للوضع ومعنى للتأثير ولذا يعتق باعتاق
 المشتري موقوفا لا قبل البيع ويبحث به من حلف لا يبيع لاحكاما لتراخيه
 الى اجارة المالك وعندها يبت المالك من وقت البيع مستدا فملاك زوائده

اصل ان المعتبر فى حقيقة
 الهه ثلثة امور الاول
 اضافة الحكم اليها
 والثانى تأثيرها فيه
 والثالث حصوله معها
 فى الزمان وسميت
 بالاعتبار الاول الهه
 اسما وبالاعتبار الثانى
 الهه معنى وبالاعتبار
 الثالث الهه حكما
 مستد

المتصلة والمنفصلة لامتصرا فيظهر كونه عليه لاسيا اذ لسبب لايسد
 اليه الحكم (فان قيل هذا قول بتفصيل الله وهو تأخر الحكم عنها
 للمانع قلنا ذلك الخلاف في الملل المستنبطة لا الوضعية شرعا (و) البسج
 (بالحيار) فانه عليه اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكاما سبق في مباحث
 مفهوم المخالفة اذ الحيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على
 السبب لاستلزمه ودليل انه عليه لاسبب اذ المانع اذا زال وجب الحكم به
 من حين اليجاب كما في الموقوف ولذا قلنا انه مؤثرا لان الاعتاق ههنا
 لا ينفذ باسقاطه امدد الملاك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني هو ان
 يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث
 بالعله (كمرض الموت) فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعليق حق الورثة
 بالمال وحجر المريض عن التبذع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة
 والوصية والحياة ومؤثر فيه الحكم سرطا ومتراخ الى اتصال الموت به
 حتى يملكه الموهوب له ويفقد تصرفاته لولا الموت ولما كان عليه لترادف الآلام
 المفضى الى الموت صار بمنزلة علة الملة (والجرح) المفضى الى الهلاك
 بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه (والرمي) المفضى اليه بواسطة
 المضى في الهواء والنفوذ في الرمي والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة
 علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص (والتركية عند الامام
 ابي حنيفة) فانها موجبة ليجاب الشهادة بزنا المخضن الحكم بالرجم فيضمن
 المرمى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا
 الوجه فتضمن السهود ايضا اذ ارجعوا واما عدم لزوم القصاص فلتبنيها
 فظل قضاء القاضي (وقالا التركية ثناء ايس بتعدو لاضمان الا بالتعدي ولذا
 لاضمان الاعلى السهود عند رجوع الفريقين (قلنا عند الرجوع ظهر
 انها تعد معنى والاعتبار للمعاني (و) الثالث هو ان يقتصر الحكم
 على وقت الاضافة الحقيقية او القدرة وهو المسمى علة تشبه السبب
 (كاليجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق ضد فانه عليه اسما ومعنى
 للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جواز
 ابو يوسف في الذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التجهيل فله فان التراخي
 وجوب الاداء كصوم المسافر وللآخرين لم يجوز محمد اعتبارا ليجاب
 اعبد باليجاب لله تعالى وشبه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط

بينه وبين الحكم العلة فاعلمة التي اخرعتها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة فتكون مشابهة للسبب لوقوع فخل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله ولم يخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسماء ومعنى لوضعه وتأثيره في ملك المنفعة ولذا صح تبجيل الاجارة لاحكامها لتراخي حكمه فان الاجارة وان صححت في الحال باقامة المين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيقاض وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يحدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق بحقيقته آتيا (والتصايب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسماء للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيدلان القضاء بوجوب المساواة لاحكامها لتراخي حكمه الى وصف التماثل بالحولان وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف التماثل ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وان كان مؤثرا كاصله وحصل ليسر اشبه العلة والتصايب السبب ولو كان التماثل حقيقة لكان التصايب سببا حقيقيا وليس كذلك والام بجزء الاداء قبل الحول ٢ ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه التصايب العلة ايضا ولاصا لثله غلب شبهه بالعلة فصار علة نسبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي ترتيبا وهو المسمى علة العلة (كشري القريب) علة للعتق بواسطة الملك اسماء لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كحكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشري او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شري القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر لا يحكم كما طعن والاكافن علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط بيني الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لاسما (كما خرجنيها) اي العلة كاتفرابة والملك (فان المجموع علة للعتق فأيهما تأخر كان علة كذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقن وهو النكاح فبإصلاحها اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد منه حكما لوجود الحكم معه وهدم تراخيه منه لاسما لان قدرة العتق لما كان من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع

٢ اي لو كان التصايب سببا حقيقيا لم يميز الاداء لانه قبل العلة
سند
٤ جواب عما يشك في
اضافته اليها غير
كافية بل لابد من
وضعه له ولا وضع
ههنا لابين الشري
والعتق ولابين الملك
والعتق كما لا وضع
بين الشري وملك
المنفعة

للمتق الكل لاكل واحد فان الموضوع للمتنق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكسرى الثابت قرايته فالمتنق يمتنع حتى يصح نية الكفارة عند النسي لا بعده اذ لا يقرأى الحكم منه واما تأخر القرابة فكدهوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب وراثه او اشتراه فالدهى معتق وغارم نصيب الاخر (بخلاف اخر الشاهدين) فان العمل بالقضاء هو مجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) عله (اسما و حكما) لامعنى (كاسبب) الدامى (القائم مقام المسبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودوامى الوطنى لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لدوث النسب والبقاء الحثانين لوجوب الاختصال والمباشرة الفاحشة مع الاشارة وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منهما عله اسما للموضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لامعنى لان المؤثر هو المشقة وخروج الحبس والوطنى وخروج المني والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالحبر عن المحبة والبغض فى انا احببتى او ابغضتتى فانت كذا لوقوع الجزاء باختيارها و يقتصر على المجلس لانه بمنزلة تغييرها فان كلاهما عله اسما للموضع والاضافة الشرعيتين وحكما لعدم التراخي لامعنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والدامى اليهما) اى السبب المقضى لاقامة لدامى مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة (امادفع ضرورة) لتمذر الوقوف على حقيقة العلة كفى النوم والنكاح والاتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتمسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كفى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كفى العبادات ودوامى الوطنى فى المحرمات (واما) عله (اسما فقط كالعلق بالشرط على ما يأتى) فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون عله اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مترسخ عنه فلا يكون عله معنى وحكما (واما) عله (معنى فقط) ويسمى وصفه شبهة العلة (كاحد وصعين) تركب منهما العلة كتركب عله الربوا من القدر والجس صدنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين عله معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لاسم عدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه اذ المراد

فان قلت اذا وراثه وهو قرب احد هما فانه يتنق عليه ولا يفرم بغيره قلت الملك ههنا آخر الوصيين وجود او قد حصل لا يصحبه فلا يضاف الى الضمان معد

هو الجزء الغير الاخير واحدا الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ر بوا التسيث لانه شبهة الفضل لما في القد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شمر وهذا بخلاف ر بوا العضل فانه اقوى الحزمتين فلا يثبت بشبهة العلية بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اهني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف النوطان فبيعوا كيف شئتم بمد ان يكون يدا يمدوه عند الامام السرخصي سبب محض لان احدا الجزئين طريق غرضي الى المقصود ولا تأثير له مالم يضم اليه الجزء الآخر (وذهب فخر الاسلام الى انه وصفه شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما او بلا واسطة ولو سلم انه تأثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فخلق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كضرط في حكم العلة) كما سيحى امتثته لان الحكم يترتب عليه من غير وضع وتأثير (واما السبب) فهو في اللغة الطريق فهو فاتبع سببا والحبل فهو فليدد بسبب والسبب فهو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين فاشار الى الاول بقوله (فايكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلا وضع له وتأثير فيه وهذا ياتول مالم يسر تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالسرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالسرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على كل مادل السمع على كونه معرا للحكم سرعى) وهذا عم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فاشد ذكر من اسباب السرايع حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه اما في الحال او في المال والثاني سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتصلة يندو بين الحكم فان كل سبب لا بد ان تحلل بينهما علة اول والثاني سبب حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير موضوعه والا كان علة او ثبت بعده فلا تراخ فسبب

في حكم العلة وان ثبت عندنا مع التراضي او به غير موضوع لخلل لم يوضع
 فسيب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيق
 وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه) اي وجوب الحكم
 او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (و بلا تعقل التأثير في الحكم) كما
 يعقل في سائر اقسام السبب احتراز بقوله طريق الحكم عن العلامة
 واخراج بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها
 وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيدا لوضع
 ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الثمري فانه سبب لاعلة وبقوله
 و بلا تعقل التأثير الاقسام الياقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته
 فيها اما الحقيقة فهي السبب الذي في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما
 الاول فلا انضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة
 كما سيبي " تحققة واما الثاني فلا انضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول
 لتصور معنى العلة في هذا فان في رفع المانع يتراخي وجوب العلة طاهرا
 كمعسر البئر بخلاف قطع الجبل وشق الزق وفي الفعل المنفص بتوسط
 عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضررتها بخلاف شهادة القود ووضوع
 الحجر وانسراع الجراح ونحوها ولذلك اشترط فيه التمدد دون الاول
 واما السببة في المجازي لان سببه العلة المالية تقتضي شبهة التأثير بالمرية
 وسيا في تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم السبب
 الحقيقي (ان لا يضف اثر العمل اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
 والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك
 في الغنية الدال على حصن حر بي بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم
 فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول الى المقصود
 وقد تامل بينهما وبين الحصول فدل مختار لم يضاف اليها وانما ضمن محرم
 دل على الصيد لان ازالة الامن جنسية في حقه لالتزامه اياه فدلالته
 مباشرة لاسبب كودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة
 في معرض الروال لم يضمن بها حتى تستقر با اتصال القتل الى الصيد والا
 صار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصيد وانما لم يضمن خلال دل على الصيد الحرام
 لانه كالادال على الاموال الملوكة ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى
 كالوقفة وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحصانا على خلاف القياس

لغلة السعاة (ولا) يضمن (من دفع صيا سلاحا لمسكه له) اى للدافع
 (ققتل به نفسه) لان ضرر به نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما
 اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون
 في حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد النجرة وانقص
 ثمرتها يا كل) انت (اولئاكل) فهو (ففعل فمطب) لان صعوده حيث
 باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع
 الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما
 اذا دفتت حية وجرحه انسان حيث يسقط نصف الضمان لان كلا علة
 فتعذر الترجيح واما اذا قال لا كل فيضمن عاقلة لانه صار مستعملا له
 بمنزلة الالة فتلغف يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القصاص
 والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة
 المهيمنة) يندو بين الحكم بلاوضع (لحكمهما) اى من غير ان يكون ذلك
 السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسيا (وحكمه ان يضاف
 اثر الفعل اليه) لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف اليه
 (كسوق الدابة وقودها) فانها تسمى على طبع السائق والقائد فيضاف
 فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا لتلغف فيضاف
 ماتلف اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبب لاق حزاء المباشرة كاقصاص
 والكفارة وحرمان الميراث (وقطع جبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه
 ما يبع واسراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل
 بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الفيرحتى اكلته والشهادة بالقود
 فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم يكن علة فلم يلزم
 القصاص وغيره من احزمية الافعال كالکفارة وحرمان الارب (واما) سبب
 (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه تبوت اعنده على صحة التراخي) ككونه
 ايجاد الشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع
 لمحل لم يوضع) ذلك المحلل (للحكم) وسياق توضيحه في مثاله (وحكمه
 ان يضاف اثر الفعل اليه) لامل مقابل (بالتعدي) لانهما انتقص فيه معنى
 العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا
 عنده على صحة التراخي (كحفر البئر في ملك الغير) فانه سبب للاقتل لانه
 طريق الوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقله المائى والسبب منسبه فيه

فاما الحفر فهو ايما دشرط الوقوع لكر له شبهة الله من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجودا عنده لابيوتابه ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان
الادب لان ذلك جزاء الباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك
بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد حصل التلف مضاعفا الى حفره وجودا
عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه
نحو الاتفاق يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير
موضوع لم يخلل لم يوضع الحكم (ارضاع الكبيرة ضررتها الصغيرة
بالتمتع) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضررتها الصغيرة حتى
حرمتا عليه فان الزوج يفرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة
ان تعدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعد فلا يرجع فالارضاع يثبت به
افساد النكاح ولم يوضع له بل للترية وافساد النكاح يخلل يثبت به
لزوم المهر ولم يوضع له لما قرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا
قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم الله واجيب
بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا او شيئا باختيار رفع المانع والافضاء
كما في كونه شيئا وعلة باختيارين او شرطا وعلامة او شيئا وعلة وشرطا
بالاعتبارات نعم لفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن
في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث يخلل في الحفر سبب آخر اختياري مباح
هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فان الحكم
مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبرة فهو
كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق
باختيار ان السبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد
النكاح بل للترية ولا الافساد لان المهر لما عرف ان البضع حال خروجه
غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك
الحكم بالقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم يوضع
للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجزى وهو طريق) للحكم
(يفضي اليه) لافي الحال بل (في المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب
مع التاثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز يقتضيان الحقيقة
الى مر الوجه بالزيادة المكمله عليها (كما لتطبيق والاعتناق والنذر
المنطقية) صفة الكل فان كل واحد اذا حلق بشرط لا يراد او يراد للجزء

لأنه المنق بالشرط والعين ٢٩٥ ﴿ ليس آميتين في الحال لم يجوز التكفير بعد العين قبل الحنث لأنه آذ

قبل وجود السب
وجوزنا التعليق
بالمالك في الطلاق
والتأني لان العد
ليس بسبب في الحان
ولا يحتاج الى الحان
التعلق خلافا لاشاف
لا لهما سيدين في مع
العلة هذه عند

حتى وجب على
الكفيل رد الدين حا
ية لها ودفع القيمة
حال هلاكها ولو
يكن لها بوث بوح
لما صحت هذه الاحكام
كالأصح قبل التبعز
وايضا ان الفاص
اذا باع المصنوع
فصنعه المالك قيمته جا
بيعه فيكون للقيمة
شبهة الثبوت عند

هذه ثمرة الخلاف
فمنعنا بطله وعند
لا وصورة النزاع
ما اذا قال لا مرأة
ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها
تلتا فترجعت بزواج

يكون سببا مجازيا (الجزء و) فهو (العين بالله) فانها ايضا سبب مجازي
(للكفارة) لاحتمال اما التعليلات فلمع الا قضاء فيها الى الجزاء الا عند
وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليلات اسبابا مفضية بالفعل فان
وضعها لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما العين
فلعدم الاقضاء فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده تكون العين
سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان التعليق ونفس
الحنث يكون عللا لاحتث فكان يجوز ان تسمية الشيء بما يؤل اليه على ان
قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الخطر والاباحة كآمين المنعقدة
بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس العين لكن بشرط قوات البر وعلى
هذا يصل عبارة المشايخ (وله) أي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة)
هكذا لو جهن الاول ان العين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك
بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزء في الثاني وكل شيء يكون
الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند قوات ذلك الثابت يكون له شبهة
الثبوت قبل قوات ذلك الثابت فكذا سببه كالمصوب بوجوب رد عين
المفصوب مضمونا بالقيمة عند قواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح
البراءة عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا تمسكه
بالضمان من وقت الفصص الثاني ان وجوب البر بلفظ لزوم الكفارة او الجزاء
وكل واجب انفسه يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية
القوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببه ليكون
السبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل
كحقيقته اذ كل حكم ما تد الى المحل فشيئته كالحقيقة وبساؤه كالبنداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر
لان معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لما منع فيتنع في غير المحل
فاذا فات المحل يزوال المحل اطل العين (فتجبر الثلاث بطل التعليق) أي
تعليتها وتعليق مادونها (قال زفر هذا) القسم من السبب (مجاز محض)
ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليل مثلا وفرض الشيء غيره
فلا يستدعي محلا ولا حالا (فلا يطله) أي فيحنث لا يطل تجبر الثلاث
التعلق ولعدم استدعائه شيئا منها صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث
بترؤجها فيتنع لوزن وجهها بعد التحليل فلم يستدع استدعائه المحل فبقاؤه

وهو اسهل وأولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزء
الوقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر
المقصود من اليقين والاستحاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند
فوات البر بالتزوج مثلاً ومع هذا لا يشرط عند نفسه فلا يعطل التعليق
بزوال الملك اتفاقاً بأن يطلقها مادون الثلث فكذلك بزوال الحل بأن يطلقها
ثلاثاً قلنا بعدم ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير
التزوج على التعليق بالتزوج ليزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم
اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في ان لا يشرط عند البقاء فاسد
اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح صحيحة لان ملك النكاح عليه
ملك الطلاق وصحته وليس للنسي قبله صحة حقيقة الثبوت فكذلك
شبهته فلم يشرط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني
فلان ملك الطلاق يستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح
الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فان المناق اهما زوال
الحل لا الملك (و) قال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلية)
لانه الموجب في المال (لاهي) لتأخر الحكم اياه فاستدعى المحل (فلم يجوز
التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طائي او قال
ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز
التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التجمل قبل وجود السرط اذا وجد
السبب كالزكوة يجوز ادائها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا ولا ان المطلق
قبل وجود السرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع السرط والجزء كلام واحد
دال على برطاني بئى وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من السرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المسد أو الخبر
وجزاء السبب لا يكون سبباً واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون
مانعة مثل انت طالق فدا واجيب بان التعليق بين وهو لتحقيق البر وفيه
اعدام موجب المعلق لوجوده فلا يكون المطلق مفضياً الى وجود الحكم
بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالانصباب في وقته لانع الحكم فيحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانياً
ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب السريعة لاتصير
اسباباً قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقاً الى الشيء

آخر ودخل بهما ثم
اعادت الى الاول
بنكاح صحيح فدخلت
الدار لم تطلق عندنا
وعند زفر تطلق عند
يعني ان تزوجتك فانت
طائي يقتضي ان لا
يكون المحل تابشاً في
الحال لان التعليق ابتدا
لا يصح كون الامر
مستوجداً عند

مثلاً الطلاق المطلق
بالتزوج هو ممتنع
الثبوت في الحال لانه
قبل وجوده هل هو
النكاح فيمتنع شبهة
ثبوته ايضا بخلاف
المعلق بغيره اذ لا مانع
فيه من شبهة الثبوت
فيستدعي بخلاف
الاول فافتراضاً عند

ومفضيا اليه واحترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلقو
 كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول
 بوجود السوط وانحلال التعليق جعل كلاما صححاه صلاحية ان يصير
 سببا كدطر البيع حتى لوعلق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لفا
 مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر
 مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدوره بكلمة اعلم تنبيهها على جلالة
 قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لاكارع بمضهر من
 انه لا صبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا
 او دلالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما يحصل من الأدلة وذلك لانه لا كلام
 في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاد الاحكام
 الا اننا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يحصل الله تعالى ويحصل
 الاحكام مرتبة عليها يسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى
 معرفة الاحكام ٧ بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
 لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالسبع للحك و القتل
 للقصاص والزنا الحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سيا طاهرا)
 يرتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فلان) اي فالسبب
 للتصديق والافراد بوجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به
 النقل وشهده العقل هو (حدوث العالم) اي كون جميع ماسوى الله تعالى
 من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى طالما لانه علم على وجود
 الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى
 سبب ظاهر يسير العباد وقطعا لحج اهل العناد لثلا يكون لهم نشئت بعدم
 ظهور السبب ومعنى سميته الايمان سميته لنفس وجوب الايمان الذي هو
 فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى
 ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
 واجبا لذاته قطعيا لتسلسل ثم وجوب الوجود يبي عن جميع الكمالات
 وينتج جميع القايص (فيصح) الايمان (من الصبي) المبرر لمحقق سيده وهو
 الاقافى والانس وجود ركنه وهو التصديق والافراد الصادر عن النظر
 والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان
 قد نعمت في حقه تعالى لا بون فلو امتنع صحته لم يكن الا بصبر سري

٧ اي جميع الاحكام
 وهذا اختيار الشيخ
 اي منصور المازدي
 وقال جمهور الاشعري
 للعقوبات وحقوق
 العباد اسباب يضاف
 وجوبها اليها فاما
 العبادات فلا يضاف
 وجوبها الا الى الله
 تعالى وخطابه واما
 العقوبات فلا بها
 اجزية الافعال
 المخطورة فيضاف
 اليها واما المدلات
 فلا نه انما تحصل
 بكسب العبد يضاف
 اليه

وذلك في الايمان محال لانه لا يستعمل عدم المشروعية اصلا (وان لم ينطرب)
 الصبي (ب) اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يستعمل
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فأكفه على السكوت
 عن كلمة الاسلام (و) السبب (لصلوة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث
 الامر (و) السبب (لزكاة النصاب) لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام
 هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصف في وقت
 واحد واعتبر الفتي لانه لاصدقة الا من ظهر فتي واحوال الناس في الفتي
 مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الفتي يكون انهاء لينصرف الى
 الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الفتي وقيس الاداء (والنماء) على
 هذا (التعدي شرط لوجوب الاداء) تحقيق الفتي واليسر الا ان النماء امر
 باطن فاقبم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحل المستجمع للفصول الاربعة
 التي لها تأثير في النماء بالدور والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل
 الى ما يناسبه فصار الحل شرطا ومجده تجديد النماء وتجديد النماء تجديد المال
 الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحل وتكرر الحكم بتكرر السبب
 لا يتكرر الشرط (و) السبب (لصوم قبل اليوم) اي كل يوم سبب لصومه
 (وقبل الشهود) اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقدمات والوقت
 (و) السبب (اصدقة الفطر رأس بموته) اي يحصل مؤنته ونفقاته (ويلى عليه
 اي ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون فان من
 الانتزاعية ههنا داخله اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم
 يسرى عنه الى غيره كسر اية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد
 لا مال له فلا يكلفه وجوب مالي والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له
 فلا يجب عليه اذ لاخراج على الخراب واعترض عليه بان العبد من حيث انه
 انسان مخاطب وهذه صدقة فاعظاهر انها عليه كالنفقة والمولى بنوب
 عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما ملك عليه فملى
 اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب
 على المولى فوقت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي
 والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤنة في قوله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ادوا عن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عن وجبت مؤنته عليكم دال
 على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما يجب عن الرأس لاعتبار الوقت لان مؤنة الشيء

سبب بقائه يقال مائه بمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء
دون الوقت فمرثنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (الصحيح)
البيت) اى الكمية شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى ﴿ والله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ﴾ فلم يجب الامر (و) الوقت
والاستطاعة (ليسا سببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرار بتكرار الوقت مع
صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير يل الوقت (شرط الجواز) اى
جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذ لا
جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر
وانخراج الارض النامية تحقيقا) في العشر (وتقديرا) في الخراج يعنى
ان سبب كل منها هو الارض النامية لانها سبب للعشر بانماه الحقيقي وللخراج
بانماه التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
مقدر بمنس الخراج فلا بد من حقيقته وانخراج مقدر بالدرهم فيكتفى
النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤنة فيها معنى العبادة والثاني)
اى انخراج (مؤنة) ايضا لكن (وفيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما
مؤنة للارض حتى لا تعتبر فيهما الاهلية الكاملة حتى يجب على الصبي لانه
تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموهود وذلك بالارض وما يخرج منها فحجب
(عمارتها والنفقة عليها كالسيد والدور والدواب وعمارتها بمجماعة المسلمين
فان المقاتلة يعمرونها ظاهر الانهم يذبون عن الدور ويصونونها عن الاعداء
والكفار فوجب انخراج لهم لتتمكنوا من اقامة النصره والفقراء يعمرونها
باطنائهم الذين يستنزل بهم يستنزل النصره على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم
فيكون الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة
ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان
الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي انخراج باعتبار
النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاستئصال
بالزراعة والارض من الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال عن البغوض
المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح
سببا لذلك الصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه
بحث اما اول فلان انخراج لا يجب ان يكون بلزراعة واما ثانيا فلان سبب

المعقوبة مشتركة بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اصل
ان الارض اصل والتماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل
مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم
بكون سبب العشر الارض النامية بدون الحاصل النامي كما في الزكوة (ولذا)
اي لا يشتمل العشر على العبادة والخراج معنى العقوبة (لم يحكما) اي العشر
والخراج (في سبب واحد) هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر
من الارض الزراعية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان
سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخراج من الارض (و) السبب
(للتطهارة ارادة الصلوة) لتزيتها عليها في قوله تعالى * اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا * اي اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا منعر بالسببية (والحدث
شرط لوجوب التطهارة) لان الغرض من التطهارة ان يكون الوقوف
بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تخصيصها الاعلى تقدير عدمها
وذلك بالحدث فيوقوف وجوب التطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا
لوتوضاً من غير وجوب كالوقوف قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت
جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد وليس
الحدث سبباً لان سبب النية ما يفضي اليه ويلازمه والحدث يزيل التطهارة
وبنا فيها (و) السبب (للمحدود والعقوبات والكفارات) ما نسب اليه
من سرقة وقتل وامر دأر بين الخطر والاباحة) يعني ان السبب يكون
على وفق الحكم ٧ فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة
كازنا والسرقة والقتل واسباب الكفارة لما فيها ٢ من معنى العبادة والعقوبة
تكون امراً دأراً بين الخطر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه
يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوكه مباح من حيث انه جناية على العبادة
محذور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها
كلها جهة من الخطر والاباحة بخلاف مثل النراب وزاناً فانه يلاقى
حرماً محضاً (و) السبب (لشريعة المعاملات بقاء المقدر) يعني ان
ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشريعة البيع
والنكاح ونحو ذلك توضحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الامصاص اذ بقاء النوع
والانسان لغرض اعتدال من اجله فيبقى في البقاء الى امور صناعية في الغذاء

٧ فان قيل لما كان البقاء
متملماً بها كانت هي
سبب البقاء دون العكس
فلا وجود لها سبب
البقاء ولكن تطلق
البقاء واختار اليها
سبب لشرعيتها
فيصلح سبباً لها
لانها تؤدي بالصوم
والزكاة والصدقة
وهي عبادة يجب
فيها النية

والإباس والمسكن وذلك بفقر إلى مساونة ومشاركة بين أفراد النوع
 ثم يحتاج لتو الدوا تناسل إلى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح
 وكل ذلك يفترق إلى اصول كلية مقرر من عند الشارع بها يحفظ المعدل
 والنظام بينهم في باب النكاحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
 النقص اذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويقض على من يزاحمه فيقع
 الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب
 (للاختصاصات الشرعية التصرفات المسموعة كالبيع والنكاح
 ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو ارفع لفضل البدك كالك في البيع والحل
 في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية
 فسيها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب
 والقبول مثلا فالماصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على
 ما سبق فهي اما ان تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات او بأمر الدنيا
 وهي اما ان تتعلق ببقاء النقص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
 المزل وهي النكاحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما الشرط
 فهو) له الصلابة اللازمة ومنه اشراط الساعة والسروط للصكوك
 وسرطا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه
 ثبوته وحصوله لا وجوبه فيجئ لابران الشرط فديكون شرطا للوجوب
 فان الموقوف عنه ثبوت الوجوب ايضا لانفسه (بلاتأثير) في ذلك الشيء
 خرج به الملة (ولافضاء اليه) خرج به السبب (وهو) أي الشرط
 (اما) شرط (محض) وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة أي اضافة الحكم
 اليه كافي الملة (والافضاء) أي افضاء إلى الحكم كافي السبب فيخرج به
 السبب (بل مجرد توقفه) أي توقف الحكم كافي الشرط الحقيقي (او توقف
 انعقاد عليه) أي الحكم (عليه) كافي الشرط الجعلي (وهو) أي الشرط
 المحض فبيان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم
 السرعة حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا (كانهود للكاوح) اما عند
 تعذر مثل (الطهارة للصلوة) الثاني (جعلي) يعتبره المكلف وعلق
 عليه تصرفاته (كما بكنهته) أي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة)
 نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالاتها) أي كنهته بان يدل الكلام على
 التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها كذا لانه في معنى
 ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف

وهذا مخالف لما ذكر
 في شرح المفتي للسراج
 ولا تفاوت في تحقيق
 الجنابة على الصوم
 بالافطار الذي يلاقي
 فعل نفسه المملوك له
 بين الافطار بالحلال
 والحرام كالباو شرب
 الخمر وفطر فيه المنصور
 القا آق بانه يقتض
 بالقتل المملوك يلاقي
 فعل نفسه المملوك به
 عهد
 ويقصد التأويل
 ما وقع في تفسير التيسير
 ان هذه الآية في نهاية
 القصر وهو ترك
 الشرط من الصلوة
 وترك الركوع والبهود
 والقيام بالاباء على
 الرحلة وذلك مقصور
 على حالة الخوف
 في السفر عهد

تعلق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) أي هذا الشرط دلالة
 (بمقتضى غير المعين) لأن معنى الشرط إنما يستقار من الإبهام بخلاف
 الشرط صيغة فإنه يجري في المعين وغيره (وأما) شرط (في حكم العلة وهو
 ما لا يعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها) فيضاف إليه (كحجر البئر)
 في الطريق أو في ملك القبر (وشق الرق) إذا كان فيه ما يع (وقطع جبل
 القنديل) فإن كلاً منها شرط لأنه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم
 لأن السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها بخلاف إيقاعه نفسه
 فإنه صالح لإضافته إلى الاختيار وللمشي سبب أقرب من الشرط لكنه
 مباح لا يصلح ترتب ضمان العدد وإن عليه مع أنه غير واجب (وأما وضع
 الحجر وإسراع الجناس وترك الحائط المائل بعد التقدم إلى صاحبه)
 فإن ذلك كافٍ والأشهاد لا احتياط إلاثبات أن انكسر كما في الشفعة
 (فأسياب ملحقة بالسبل) لأن شيئاً منها ليس برفع المانع بل أمور
 ثبوتية مفضية إلى التلف فإن عدم الحجر ليس بمنع عن الهلاك
 بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فإنه
 مانع عن السقوط في قعرها وهكذا غيرها (وأما) شرط (في حكم
 السبب وهو سابق) احتراز عن الشرط التلطيقي (اعترض بينه وبين
 الحكم فعل) فاعل (مختار) أخرج به فهو سيلان المانع إذا اختار فيه (غير
 منسوب إليه) خرج به ما إذا وقع باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج
 فإنه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد)
 حتى أتى حيث لا يضمن لصاحبه لأنه في حكم السبب لأن الشرط المحض
 متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لأن العلة متوسطة بينه
 وبين الحكم فيكون متقدماً لا محالة ففعل القيد لما كان متقدماً على الأباقي
 الذي هو علة التلف كان شرطاً في معنى السبب لا في معنى العلة لأن العلة
 ههنا مستتلة غير مضافة إلى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة
 وأما إذا امر عيد الغير بالأباقي فائق فائماً يضمن بسببه على أن أمره استعمال
 للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (ودفع) باب (قفص أو) باب (أصطبل)
 حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لأن كلاً منهما في حكم السبب
 أيضاً لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو أن وحب تأخر الشرط عن
 صورة العلة إنما هي في التلطيقي لا الحقيقي كإسهادة في الكاح والطهارة
 (في الصلوة)

في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط
 في حكم السبب اما انه شرط فلا نه رفع المانع واما انه في حكم السبب
 فلو وجود معنى الاقصاء فيه فلا تعقل التأثير (واما شرط اسمها) اى صورة
 للتوقف عليه في الجملة (لاحكامها) اى لامتني لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا
 عنده (كاول شرطين خلق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه
 الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسمها لتوقف
 الحكم عليه في الجملة لاحكامها لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدار بن
 وهى في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدار بن او دخلت
 احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت
 احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لفرلان اشتراط
 الملك حال وجود معنى الشرط انما هو لصحة وجود الجزء لا لصحة وجوب
 الشرط بدليل انها لو دخلت الدار بن في غير الملك انحلت البين والبقاء
 البين لان محلها الذمة فتبقى بقاءها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني
 لانه حال نزول الجزء المتقرر الى الملك (واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر)
 وبين (تحقق نفس العلامة مع خفاءها او) يظهر بتحقيق (صحتها) اى العلامة
 (معه) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة النى معرفة وانما يحتاج
 الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان
 فشرط الحكم اذا كان مظهر التحقق نفس العلامة مع خفاء في ذاتها او لتحقق
 صفتها الخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا فتوقف تحقق
 الحكم على تحقق العلامة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف
 موقوف واما كونه علامة فلاه في الحقيقة شرط لتحقيق العلامة لالحكم مع انه
 مظهره مثال ما كان مظهر النفس المعلقة (كالولادة) المظهرة للملوك
 الذى هو علامة (للنسب عندهما حتى ثبوتها) اى النسب (بشهادة القابلة بها)
 اى بالولادة (مطلقا) اى سواء وجد دليل طاهر او فرأى قائما او اقرار
 من الزوج بالليل او لافانها فالامتنعة اذا اجابت بولادتها فذكر الزوج لولادة
 فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفت الامور الثلاثة
 لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان
 ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها لا وحوا
 ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة (قال الامام)
 ابو حنيفة رحمه الله تعالى (الولادة شرط محض) للنسب في حقنا لا في حق الحكم

على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطلاً يحصل كالمردوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمردوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافاً الى الولادة في حقنا (فلا ثبت) اي الولادة (الابعية كاملة) كما ان النسب كذلك وهي وجلان اورجل وامرأتان بخلاف مالو كان الفراش قائماً لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة بمحضة وكذا اذا كان الحمل ظاهراً او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دلائل قيام النسب وكانت الولادة معرفة بمحضة (و) مثال ما كان مظهر الصفة العلة (كالاخصان) اي المظهر لصفة الزنا التي هو بهامله (لارجم) وهي كونه بين مسلين مستوفيين لصفة الجماع بمعدان حصل لهما الدخول بتكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفضيحة بمد كمال اهليتهما والاخصان ملزوم فيستدل به على نيوتها امانه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوفة على العلم بالاخصان واما انه علامة فلا تعرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان الاخصان شرطاً هو علامة لاشراطاً محضاً (فلا يخفى شهوده) اي الاخصان (اذا رجموا مطلقاً) اي سواء رجموا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجو بالواجوز ولا يجوز تخلفها عن العلة اصلاً (واما العلامة) وهي لغة الامارة كالليل والنسابة واما شرطاً (فايعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجوده وهي اما محض) اي خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن (وومضان في) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كحرم) من الاخصان والولادة (واما بمعنى العلة) كاعمال الشرعية فانها امارات لا عمل حقيقية كاسبق (واما) علامة (بجاز كاعمال الحقيقية والشرط الحقيقي) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبار والحديث

❦ ركن الثاني ❦

من المقصد الثاني (في) بيان (الحكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمه ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اي المحسن والقبح للافعال بمعنى الموجب والحرم وهو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملاً في معان ثلاثة

(وكان)

وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان
 يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) في الدنيا (والثواب)
 في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى
 اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح (والذم) في الدنيا (والعقاب)
 في العقبى (هو الشرع) اي الشارع (عند الاشاعة والعقل) عندهم
 ايسر ما كما بهما كما هو رأي المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الحساب
 من الشارع كما هو رأينا دل هو (آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع
 فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب
 قبل البعث وهو يستلزم نفى الوحوب قبلها لان التعذيب لازم بترك
 الواجب فاما اتنى اللازم اتنى الملزوم (قلنا) لا نسلم ان المراد بالتعذيب
 المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخرى المتعبر في مفهوم الواجب
 لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الديوى بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة
 التعذيب الاخرى قضيه لا بنا في استحقاقه) المتعبر في مفهوم الواجب
 فاه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لاما يعذب تاركه لجواز
 العتوكا هو الحق (وايضا لولا) اي لولا كون الحاكم بهما هو الشرع
 بل كان العقل وكما ذنبتين في كل من الافعال المتصفة بهما (لما تخلصا)
 اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير متفكرين
 عنه واللازم وهو عدم التخلّف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن نارة
 باعتبار وقد يفسد اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلصا (كما في)
 صورة (الكذب انقاذ والصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو
 قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي من ظالم كان حسنا والصدق من حيث
 هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاكا نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا
 من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
 حدا وظلما (قلنا) ما ذكرتم ايسر تام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطر يقا
 الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى
 الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر
 (ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لاشئ منهما بذاتى
 كما هو مدعى الاشاعة وان كان رداعلى المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى
 (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى انه لا فائدة

لافتة للسرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العزل لما حكم عند خفاء الاقتضاء
وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظائف العبادات بل بمعنى انه مقتضى المأمورية
والممنوعة سرعا في الكل وان لم يرد السرع كما انه يحكم على الله تعالى
عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عنده وليس له ان يعكس القضية فاعقل
منه من الكل (والسرع مبين في البعض) الذي يحق فيه الاقتضاء
ثم للمتن في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله (لان حسن الاحسان وفتح العدوان)
مركوز في الاذهان (لا ينكره عاقل) حتى الذين لا يتدبون بدين ولا يتقون
يسرع كالراحمه والذميمة وغيرهم بل ربما يبلغ فيه غير الملين حتى
يسرعون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اعراسهم وطوائفهم
ورسومهم ومواضعاتهم فلو لا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك
(قلنا بالمتنازع فيه) اي ليس الاتق في فيما ذكر على الحسن والتعجب بالمعنى
المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل معنى ملائمة غرض العامة
وطبائسهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعبادات ولا نزاع
في ذلك فيطيل قولهم باننا نعتي بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق
الذم وبالتعجب خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب
والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يحق ضعفه كيف وغير
المتسرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله
(ولامن) كان له غرض من الاعراض (اسوى في) تحصيل (غرضه)
الصدق والكذب ومن قدر على الاتقاذ اي ايقاذ شخص اشرف
على الهلاك وتخليصه (ومن) قدر (على الاهلاك يختار) الاول
(الصدق و) يختار الثاني (الاتقاذ وما هو) اي اختيارهما ذلك
(الاحسنهما) اي الصدق والاتقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الاحسنهما
عقلا بل (لكون الاول) اي اختيار الصدق (اصح) اي انسب لمصلحة
العالم ووفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
غرض ذلك الشخص وانما غرض حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق
مدح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبيكم عند الله تعالى ايضا
يحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلانسلم اتيار الصدق قطعاً
وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه اقطع عند وقوع

المقدّر المفروض (و) كون (الثنائي) وهو اختيار الانقاذ (اليق بركة
 الجسمية) المجبولة في الطبيعة وسيبها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيحرمه
 استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق
 غيره وبأجله لانسلم ان ايار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار
 السرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع
 فيه بل الامر آخر واما الالتزامان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه)
 اي لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف)
 ايضا (سرعا فلزم افعام الرسل) فلا يفيد البصة وذلك لان المكلف اوقال
 في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان ترك
 غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالسرع
 ولا يثبت السرع ما لم انظر لان بيوته نظري لا ضروري لم يمكن للرسول
 انزاه النظر وهو المعنى بالافحام واجاب الاشارة عنه بمجوابين احدهما
 حدى والآخر حلى اشار الى الجدلى بقوله (احيب بانه مشترك الالتزام)
 وحقيقته الجاء الحصم الى الاعتراف بقص دليله اجمالا حيث دل على نفي
 ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر
 ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يقتدر الى ترتيب المقدمات
 وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال
 ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا (فان قيل بل هي من النظريات
 الجلية التي ينده لها العاقل ياد في التفات او اصفاء الى ما يذكره السارع
 من المقدمات) قلنا لو سلم قلنا ان لا يلفظ ولا يصحى ويلزم الافحام واشار
 الى الجلى بقوله (وان الوجوب) على المكلف في نفس الامر (لا يتوقف
 على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب
 النظر وثبوت التشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على
 النظر هو علمه بذلك لا تحقيقهما في نفس الامر فالملكف ان اراد نفس
 الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت السرع ما لم انظر وان اراد العلم
 بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي
 الصوت العلم به لم يصح قوله لا يجب على ما لم يثبت السرع لان الوجوب عليه
 لا يتوقف على العلم بالوجوب ايلزم بوقفه على العلم بصوت السرع دل العلم
 بالوجوب يتوقف على الوجوب ثلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم

بقوله لا يثبت السمع ما لم انظر و ارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب
 صحيح جميع المقدمات لكن تختلف صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا
 قياس صحة مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه
 حلا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأى الاشاعرة لان المكلف لو قال لا صدقت
 ولا انظر في مجهول حتى اعلم بوجوديهما ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندى
 ولا يثبت عندى حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك
 لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لاننا نقول قوله لا اعلم به
 حتى يثبت الشرع عندى مردود لان النبي حينئذ ان يقول عليك ما لا يتوقف
 على ثبوت الشرع عندك بل عليك ان لا تدركه فالك اذا تأملت ان تدعى
 وان كانت خيرا لتقبل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبها
 خسرت خسرا تامينا في العاجل والاجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقها
 فلابد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المجردة وهو امر لا ضرر فيه
 لا عاجلا ولا آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل
 ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لانه
 يصحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك حذر اصلا فكيف الافحام و اشار
 الى الطريق الثانى من الطريقين الاراميين بقوله (ولا له لولاه) اى لولا
 كون العقل حاكما بها حادلا كما مر عين (لزم) بحالان الاول في الله تعالى وهو
 (ان لا يفصح عنه تعالى سى قبل السمع فلم حوار كدبه) تعالى عنه علوا كبيرا
 (و) حوار (اطهار المجردة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البينة
 والسرابع والثاس النبى بالمتنبى وغير ذلك من المفاصد (فلا يجمع شئ
 من الكذب واطهار المجردة على يده بمده) اى بعد السمع ايضا (للدور)
 فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثانى في العبد وهو
 (ان لا يفصح الكفر من التمكن منه ومن العلم به) اى حال الكفر من ترتب عليه
 حادلا و آجلا (قل السمع) وان يفصح بعده اقدم الدور (واجيب) عن الاول
 من قبل الاشاعرة (بانا لا نسلم الامتناع العقلى) في الكذب وخلق المجردة
 (وان جزمنا بعدمهما) فانهم من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع
 عقلا (ولوسلم) امتناعهما عقلا (فلا سلم انه) اى امتناعهما عقلا للجمع
 (عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كما استلزماهما للاتباس النبي
 بالمتنبى وكاتقاء لازم الدليل الذى هو العجزة لان وجه الدلالة لازم لكل

دليل وهو منتف في الهجرة في يد الكاذب والالكان الكاذب صادقا وانتفاء
 اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود
 المعنى (المتنازع فيه) هو التصريح النعري (قبل الذرع ممنوع) فيما ذكره
 من اصورة (وعبره لا يضرب) لانه خارج من البحث (ومع) معاذير الحنفية
 (نقول سي منها) اي من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتام مقدماتها
 (لم يفد الحكمة) للعقل والموجبية كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن
 بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد السرعة ام لا ونص لا نكره (والمختار)
 عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحكم
 في الكل) اي فيما ادرك جهة حسنه قبل السرعة او لم يدرك (هو السرعة)
 اي الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة)
 لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق
 الذي يبدأ من حيث ينتهي اليه اثر الحواس (عاجزة) بفشها لان الآلة
 لا تحصل بدون الفاعل فكيف تكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا
 العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والجب
 ان رتب من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالعقل لاجل العقل
 الآلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
 يعملون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاسراء
 و اشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى) فان العقل الذي
 هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطرة وهوى النفس غالب لكثرة
 الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله تعالى من الحواس
 والمغلوب في مقابلة العاقل كالمدمج حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة
 احاب (فان قيل لو لم يكن العقل موحيا بنفسه لما جار سيرة الاحكام الى
 العلل واللازم باطل) اما الملازمة فلان العلل ثمانية بالاعتقالي فلو لم يدر
 بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجر سيرة الاحكام اليها (واما بطلان اللارم
 فلهذه القياس بالاتفاق) قلنا تلك السيرة ليست لكون العقل حلة
 موجهة بل الموجه هو الله تعالى الا ان ابعاده غيب عما وفي الوقوف عليه
 خرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وحصل العقل آلة لمعرفة ذلك
 يسيرا علينا (وان كان) العقل (مينا) للحسن والتقص ومدركا لهما بخلاف
 الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد السرعة (في المعنى)

الذي يتوقف عليه النسخ كعرفة الله تعالى والطرف فيها وتصديق
النبي عليه الصلوة والسلام في اول اقواله والنظر في هجرته فان معرفة الله
تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلمها الثواب وتاركها العقاب
ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالسرعة لكان بنص موجب والنص انما
يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت
المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف النبي على نفسه لان الاعتداد بالنص
يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها
ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي
هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا
فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية
ولامعنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلا يلزم
السكف بالمحال واما عقلية فلا تنعكس وكذا تصديق النبي في اول اقواله
واجب بالعقل اذ لو كان بالسرعة لكان بالنص وهو انما يوجب عند
المكلف اذا ثبت صدق فائده عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت
المدعى وكذا النظر في ثبوت المجزئة واجب بالعقل اذ لو كان بالسرعة
لزم ثبوت السرعة عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده
بعد دلالة المجزئة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام فلا وجب النظر
فيها بالسرعة لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت
حرمة اعتدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب
والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو)
اي اذا ثبت ان العقل ليس بما لم يلمين في البعض ثبت ان العقل (عبر معتبر
كل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا تكلف بالايمان الصبي العاقل)
بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابن زيد وحضر الاسلام وشمس
الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكافى هو يجب عليه وهو قول كثير من مشايخ
العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انه يعملون العقل موجبا بنفسه
وهؤلاء يقولون العقل معرف لا يوجب الله تعالى كالحطاب قالوا الصحيح
ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية
(ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة) سواء كان في شاطئ
الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا لا يعتدبان

فان الوحوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق
 بالصبا في سقوط العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت
 عن الصبي فهو زان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك
 (زمان التبرئة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله
 تعالى ودرك العواقب وليس لهديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل
 قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والافلالانه متفاوت بحسب تفاوت
 الأشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العبر الذي اعذر الله فيه الى
 ابن آدم ستون سنة ومن محاهد ما بين عشرين الى سبعين وقيل بمائتي
 عسرة اوسع عسرة وسيا في زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذالم يكلف
 الصبي العاقل بالايان (فلا تردهم راهقة فافله) عن الاعتقاد بالايان والكفر
 (لم نصف) اي لم تعبر عن ايمان وعن كفر (نحت) زوج (سلم بين) ابو بن
 مسلمين (ما ذالم يرتدلم بين من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت
 من زوجها وكذا لو غفلت وهي راهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع
 الكبير وكذا من في الساق ونحوه صرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل
 الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الزك
 لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان
 صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلامهما وصبر
 منهما (اولا وترد راهقة وصفت الكفر) لان التوجه اليه دليل ادراك
 زمان التبرئة (فتبين من زوجها) بلامه قبل الدخول ومعه بعده
 كما هو حكم سائر المرتدات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا
 بحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وفيض اضدادها (هو المحمل لقول الامام)
 ابي حنيفة رحمه الله تعالى (لا عذر لاحد في الجهل بالحسالي لقيام الافاق
 والانس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المرید (ويعذر
 في السرايع) اي المنروعة الموقوفة على السرعة (الى قيام الحجبة) من قبل
 السارع (و) اقول (لمل الاصل) تمسكه الامام في هذا المقام قوله تعالى
 (اولم نعمركم ما تذكر فيه من تذكريا) اعلم ان احصاء ارباب حجهم
 الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل يخالف رأى الفريقين ولم يذكرها
 لها اسناد يعول عليه وقد ادى بطري القاصرو فكري القاترا انها مستمدة
 من الآية الكريمة لكنني لم اطفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

قات لعل الاصل ولم اجزئ به فلنجد المسائل اولاً ثم نبين وجه استنباطها منها (فاقول وانه التوفيق ويده مقاليد التحقيق) المسئلة الاولى ان العقل ليس بمحكم في الحسن والقبح (الثانية ان العقل مدرك بحسن وبهني الاشياء) فبحسب البعض قبل ودود الشرع (لثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة) الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين (الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لابد فيه من بيان الشرائع) واما وجه استنباطها منها فوقوف على بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الاعان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم * ربنا اخرجنا من عمل صالحا غير الذي كنت نفعل * قال الله تعالى في جوابهم على سبيل النوح اولم نمركم الآية يعني يبق لكم حذر في ترك الاعان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا لما قد عمرتكم فيها مائة العاقل فيهما من التفكير في الآفاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما تذكر فيه متداول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان العقل بحسب الانهضات متفاوتة قرب شخص لايتأني منه الاستدلال بعدد معين سنة قرب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الاعان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والابنة تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركها لما وضح على تارك الاستدلال بتعريفهم مدة يتكون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة من ذلك الزمان وكذا لرابعة فان ما بهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد ادراك العقل بحسن الاعان قبل الشرع افاد آخرها اعني قوله وجاكم التذير ما ذكر بالان الافادة خير من الامادة والتأسيس اولى من التأسيس

﴿ الركن الثالث ﴾

من المقصد الثاني (في) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاولى (حقوق الله تعالى خاصة) وهي ما يتعلق به الفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والافضا اعتبار الخلق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى * والله ما في السموات وما في الارض * وباعتبار الضرر والانتفاع معال عن الكل وسيا في بيان انواعها

(والنوع)

(و) النوع الثاني (حقوق العباد خاصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المصوب والدية وملك المسع والتمن وملك الكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماع فيه) أي حق الله تعالى وحق العبد (والأول غالب كحد القذف) فإنه مشتق على حقين بالاجتماع قال شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على أن فيه حق العبد وشرعه حدًا زاجرًا دليل على أن فيه حق الله تعالى إلا أن هذا راجع عندنا حتى لا يجرى فيه الأرض ولا يسهط بالعفو إلا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كل واحد واحدة أو في ثلاث متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد وعند السافعي رحمه الله تعالى حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والأرض ولا يجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماع فيه والثاني غالب (كالقصاص) فإن فيه حق الله تعالى لأنه يسقط بالشهاد كالحدود الخالصة وأنه يجب جزاء للقتل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الأقسام يجب حق الله تعالى ولكن حق العبد راجع لما أن وجوبه بطريق المائلة وفيه معنى المقابلة بالتأمل من هذا الوجه فلم أن حق العبد فيه راجع إليه أشار قوله تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ ولهذا يستوفيه الولي ويجرى فيه الأرض ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتماع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) أنواع (ثمانية) بحكم الاستقرار (و) النوع الأول (عبادات خاصة كالإيمان وفروعه) وهي سائر العبادات لا يتأثرها على الإيمان واحتياجها إليه ضرورة أن من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب إليه (وفيها) أي في الإيمان وفروعه (أصول وفروع وزوائد) بمعنى أن في جملة الفروع أصولًا وخطابها وزوائد لا بمعنى أن كل واحد من الفروع يستعمل على ملأه وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائد لا ساقى كونها في نفسها ماله أصل وملحق به وزوائد (كالإيمان أصله التصديق) بمعنى أذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم بحقيقته بالضرورة على ما هو معنى الإيمان في اللغة إلا أنه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته

وكتبه ورسله الحديث فيه على ان المراد بالايمان معناه اللعوى وآما
 الاختصاص في المؤمن به فعني التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية
 بكرويدن وراست صكوى داشت وهو المراد بالتصديق الذي جعله
 المنطقيون احد قسمي السلم كما صرح به بن سينا ولهذا فسر السلف
 بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما
 يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
 مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على
 تصديق القلب وليس باصل لان مصدق التصديق هو القلب ولهذا يسقط
 الاقرار عند تعذره كما في الاخرى او تعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء
 كنسب الاثمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
 هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق
 بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا
 اوفق بالعادة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فتبطلت الاحكام بدليله
 الذي هو الاقرار (وزوائد الاعمال) لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون
 الاعمال فبنا الصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته
 الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلوة) لانها عماد الدين وتاييد الايمان
 سمرت شكر الانعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال
 القلب لكنها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة الى عظمها الله تعالى كانت
 دون الايمان الذي صار قرينة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان
 (ولاحقها الزكوة) المتعلقة باحدى جرتى نعمة الدنيا فانها صارت بان نعمة
 البدن وسعة المال وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال
 فرع اذا مال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه
 شرع رياضة وقهر للنفس فلا يصير قرينة الا بواسطة النفس المائلة الى
 الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة العقر فكانت النفس اقوى
 في كرمها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات
 وادامة مخصوصات وهي هجرة من الاوطان والحلن فكان دون
 الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد
 انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم
 (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الايمان (وزوائد)

السن والآداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت كمكالات للفرائض ومادة
 عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة
 فيها مؤنة كصدقة العطر) فان جهات العبادة فيها كثيرة مل سميها
 صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو
 من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يسرط بها كمال الاهلية
 المسروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الفسيف اعتبار
 الجانب المؤنة خلافاً لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) لنوع
 الثالث (منها مؤنة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه ولا يتبدأ على
 الكافر لكن يبي عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف
 وبقاب خراجاً عند ابي حنيفة (و) الرابعة (مؤنة فيها عقوبة كالخراج)
 وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يتبدأ على المسلم لكن يبي لانه لا ترد بين المؤنة
 والعقوبة لم يطل بالسك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اي بين
 العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدي
 بما هو محض العبادة وهو الصوم والحرير والاطعام وتجب بطريق الصوى
 ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات
 والسرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل على
 الأئمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لكنها لم تجب
 الاجزئية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سمي كفارات
 لانها ستارات للذنوب (فليجب) الكفارة (على السبب) كحافر البئر
 لان الكفارة جزاء المباصرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه تلف
 لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (ولا) على (الصبي) لان
 فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالثقة صير (والعالم)
 من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم
 واعناق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على
 اصحاب الاعذار مثل الحاطي والامسى والمكره ولو كانت جهة العقوبة
 فيهما اجمعة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذا المذخور لا يستحق العقوبة
 وكذا لو كانت مساوية فان جهة العسادة لم تمنع الوحوب على هؤلاء
 وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوحوب فلا يدب بالشك (فيما سوى)
 كفارة (العطر) فان جهة العقوبة فيها ارجح دليل انها لا تجب على الحاطي

والثاني و يسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان
من جامع على ظن ان الغير لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت
وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجحاح فعلم انها ملحقة بالمعوقات
المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم
بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق
الطاعة (كخمس الفئام والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا
لدينه واعلاء لكلمته فالصواب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة
انحاسه للفائمين امتنا وا استبقى الخمس حقه الله تعالى الا انه جعل اربعة
وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس الغنم الى الفائمين
والى آباءهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع
(عقوبة كاملة) اي محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطع
الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله
تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقه الله تعالى
بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة
الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بمحرمات
كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة
الاحد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه على حق
العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان الميراث بالقتل) فانه
حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه
بجنايته حيث حرم معاملة الاستهتاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة
ان القاتل لم يلحقه الم في دينه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له
في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء ايا اشارة الفعل بنفسه
لم يثبت في حق الصبي اذ قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطا
والتقصير لعدم الخطا والجزاء يستدعي ارتكاب محذور ولا في القتل
بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كن
قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخطا يوصف بالتقصير لكونه محل الخطا
الا ان الله تعالى رفع حكم الخطا في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه
في القتل لعظم خطا الدم (ثم لها) اي لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل

وخلف فلايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار (المجرد) خلفا
 اي قائما مقام الاصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلق على السرار
 هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوي الصغير خلفا
 عن ادائه) اي الصغير (ثم) صار (تبعية الدار والفائمين) خلفا عنه (اذا
 عدما) اي الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا
 فهو الاصل والا فان اسلم احد ابوي به فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
 الاسلام فهو مسلم بتمية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
 في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
 في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (او التيمم) فانه خلف عنها (لكنه)
 اي التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص)
 وهو قوله تعالى ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا﴾ نقل الحكم في حال العجز عن الماء
 الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه
 على الوقت وتادية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (قبض قبيل الوقت
 واداء الفرائض بتيمم) واحد لتحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء
 فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والامكان
 خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فعلم التوضي اباحة الدخول
 في الصلوة بواسطة رفع الحدث لطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا
 التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلفا للتأقي)
 فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
 الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المسحاضة حتى
 لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
 فلا تنفاه الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة
 (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا
 اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان
 التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
 التراب ملونا في نفسه لا يوجب المدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
 حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه الصلوة
 والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد بذلك فان قيل
 لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذن شرط الخلف

ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الامس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكيم وترتب الآثار الاربى ان استيفاء التيمم من مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة التيمم للتوضي) اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكما له فيجوز بناء احدهما على الآخر كالفاصل على الماسح مع ان الحلف يدل من الرجل في قبول الحذب ورفعها واما اذا وجد فمكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام ففسد فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة (خلافا لمحمد ورفر) فانهم اتفقا على الحلفية في العمل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاعتداء التيمم بالموى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسنخاني في شرح المسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند رفر وان وحد المتوضي ماء (وسرطها) اي شرط الحلفية (امكان الاصل) ليعقد السبب للاصل (نعم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (لعارض) اذا لم ينعني للتصير الى الحلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلوة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان التيمم قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الحلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نبي ما كان او سمع ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

❖ الركن الرابع ❖

من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة واختار انه قوة للعقل بها تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشيء مفعلاً او متعللاً والعقل هي النفس الناطقة السمة بالروح والمراد بالعلوم الطرقات واكتسابها تحصيلاً من الضروريات او من الطرقات المستهية البهاولها فواتر احداهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها بما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكمله له وتسمى عقلاً عملياً والقوة الطرقة في تصرفها في الضروريات

(وترتبتها)

وتريها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية
عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولا تبا تشبهها لها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد
العقل للكتابة ملائم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات
سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد
الاعمى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها
مضى شات من غير تحسب كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا
بالفعل لسددة قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله
ان يكتب متى شاء واذا كانت الطرييات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه
المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا مسفاد الاستفادة هذه القوة من الفياض
وجعلوا المرتبة الثانية منط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة
اليهايم ويسرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو)
اي العقل بالملكة (مقاوت) في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا
فلان العوس متفاوتة بحسب افطرة في الكمالات والقصاص باعتبار تفاوت
اهدال امزجة الابدان فكلما كان البدن اعدل وبالا واحد الحقني اسب
كانت النفس الفاضلة عليه اكمل والى الخبرات اميل والكمالات اقبل
وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كان بالعكس
فيها عكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في صدم قبول الدور ولا
شفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاضل عليه من الفياض اكثر
واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة الطرية ازدادت
تاسيا بالبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليه الازيداد
الافاضة بارياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تميز العلم بان عقل
كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي منط التكليف ام لا فتدبر من قبل السمع
ذلك المرتبة (فاقبم البلوع مقامه) اي العقل بالملكة اقامة للسبب الطاهر مقام
حكمه كما في السفر والمشفقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك
الوقت بناء على تمام المعارب الحاصلة بالاحساسات الجبرية والادراكات
الضرورية وتكال القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مراكب
للقوة العقلية بمعنى انها اولادتها تستعيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد
وعمودتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله

تعالى كذا قيل ولا يضي ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذاً من كلام المتفلسفين
 لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من التكليم (وهو) اى العقل
 وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوماً عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع
 (عند المعتزلة) كما سبق بتحقيقه (مالمسى العقل ومن) نشأ (فى الشاهق)
 وهو دأس الجبل (مكلفاً بالايان) حتى ان لم يعتقدوا كفراً ولا ايماناً بمذهب
 فى الآخرة (و) مكلفان بآيات (مروعة تفصيلاً بما يدرك جهته) قالوا اما يدرك
 جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم
 الى الاقسام الخمسة لانه ان استعمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام
 والا فان استعمل فعله على مصلحة خندوب او تركه فمكروه والا فان لم يستعمل
 شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح (واجبالاً فيما لا يدرك) قالوا
 ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل السرعة
 بحكم خاص تفصيلي فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على
 سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقول بالخطر لانه تصرف فى ملك
 الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل السرعة فيه حرم كافى الساهد اجيب
 بافرق لضرر الساهد دون الفائب وايضاً حرمة التصرف
 فى ملك الساهد مستفادة من التسرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر
 الملك فيباح كالاستغلال بمقدار الغير والاقتباس من ناره والظرفى مرآة
 واجيب بان حكم الاصل ثبت بالسرعة وحكم العمل فيه بالمدنى المتنازع
 فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة
 وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذا مالم يمنع
 فيه فباح الا ان يستلزم فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكماً شرعياً
 لا عقلياً وكلامنا فيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وورعنا
 يقال هذا التفسير حرم بعدم الحكم لا توقف الا ان راد توقف العقل
 عن الحكم ويسر تارة بعدم العلم ان هناك خطراً او اباحة قيل هذا امثل من
 التفسير الاول المستعمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم
 العلم لا تعارض الادلة اذ قد بين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
 الحكمين بسنه (ولا حكم) على العبد (فعل) ورود (السمع عند الاشمرى
 فيعذر ان) اى الصبي ومن فى الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو
 الصبي المعقل (ولا كراهى الثاني) وهو من فى الشاهق لا تنافي الخطأ

وعدم الاعتدال بالعقل (فضمي فانه) اي الثاني لان اباحة دمه بسبب
الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان (والمختار) عندنا هو (التوسط)
بين قولى الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق)
نخصيغه بما لا يمن بد عليه فلا حاجة الى الاطاعة (ثم الاهلية) يعنى بمد ما ثبت
انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب
ان يعلم ان الاهلية (بواطن) احدهما (اهلية الوجوب) اي صلاحية
لوجوب الحقوق المبرورة له وعليه (و) الثاني (اهلية الاداء) اي
صلاحية لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية
(الاولى) وهي اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهي) في اللغة العهد وفي
السرع) وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه ان الذمة
في اللغة العهد كما عرفت فلما خلق الله تعالى الانسان جعل امانته اكرمه بالعقل
والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والملكية كما اذا طاهدا لكفارا واعطيتهم الذمة بدينهم وعليهم
حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى
و بين العباد يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوانات
بوجوب اتيائه له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو
المراد بالذمة (فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه طاهر كلام
ابن زيد غاية ان لا يعمل العقل الهوى لاني قلنا العقل ليس عينها بل له
مدخل فيها فانها عارة من خصوصية الانسان المتبر فيها تركيب العقل
وسائر القوى والمشار لا كالكائنات العارضة من القوى ولا كسائر الحيوانات
العارضة من العقل وبها احتص غنول الامانة المعروضة وكان هذا
الوصف بمنزلة السب لكونه اهلا للوجوب بين والعقل بمنزلة النهرط
(فان قيل فعلى هذا لاسيما لقولهم وجب اوثت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى
(اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتدال ذلك الوجوب فلا كان
الوجوب متعلقا به حطوه بمنزلة طرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال
التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والابن في الماضي
كما يقال وجب في العهد والرواة ان يكون كذا وكذا (وله) اي للانسان
(قل لولادة) يعنى ان الجاني قبل الانفصال من الام جزء منها من جهة انه
ينقل بانفصالها ويرى بقراها واستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتمهيؤ

اهل الذمة من كان
قادرا على ذلك الشيء
فالاهلية هي القدرة
لكن بمعنى سلامة العقل
والبدن حقيقة القدرة
فانه سامع العقل
والتكليف قبله

للا انفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) أي لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوب بها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) أي بعد الولادة (ذمة مطلقة صالحة لهما) أي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما لم يكن) اهلا للاداء لضعف نيته وكان الوجوب (غير مقصود) بنفسه (بل كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص واجباته بممكن الاداء عنه) أي كان كل ما يمكن ادائه عنه واجبا عليه وما لا فلا (يجب عليه) أي على الصبي من حقوق العباد القرم) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان الصدر لا ياتي عصمة المحل (و) يجب عليه ايضا منها (الموض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال وادائه يحتل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة) تشبه المؤن او الاعراض كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعراض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها يجب على النقي كفاية لما يحتاج اليه اقراره بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها وجبت جزاء للاحتساس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعراضا محضا لانها لم يجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المتبر في الاعراض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاطارب ولشبهها بالاعراض تصير دينًا بالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزئية) فانها لا يجب على الصبي (فلا يحمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء انتصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء (لا العقوبة) عطف على القرم أي لا يجب على الصبي العقوبة كاقصاص (و) لا (الاجزئية) كما ان الميراث القتل لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح ادائه عنه كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العباداة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداءه الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه (وما لا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب عليه كاداءات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالخ فانها لا يجب عليه وان وجد سيدها ومعلمها وهو الذمة اقدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العباداة فعل يحصل

بخلاف العبادات فان المقصود منها الاداء باختیار فلا يثبت في حقه عتد

هن اختيار على سبيل التعليل تحقيقا للايتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي
 (والعقوبات) كالمحدود فانها لا يصيب عليه كالايجاب ما هو عقوبة من حقوق
 العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كاسبق (واختلف
 في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس
 باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابن حنيفة وابن يوسف تلزم اكتفاء
 بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما
 هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اي اهلية الاداء (فقاصرة بتبني عليها
 صحة الاداء وكاملة بتبني عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء
 القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدرته كذلك) اي القاصرة بالقاصرة
 والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اي القدرة لقاصرة
 ثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي
 والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء ينطلق بقدرتين
 قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان
 في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعدادان يوجد فيه كل واحدة منهما
 شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال
 فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كافي الصبي الغير العاقل
 او احد لهما كافي الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد
 البلوغ كافي المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرح
 بني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم هذه وعلى الكاملة وجوب
 الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يخرج
 في الفهم يادني عقله ويشغل عليه الاداء يادني قدرة البدن والمخرج من قوله
 تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج * فليخرجنا من حرجنا * فليخرجنا من حرجنا *
 حكمة ولاول ما بعقل ويقدر رجة الى ان يستدل عقله وقدرة بدنه فيتمسك
 عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه
 يتهذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام
 السرعة البلوغ الذي يستدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدل العقل
 تسيرا وصارتوهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء نقصان
 بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من
 القدرة (ايواع) لانهما اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد الاول اما حسن
 لا يمتثل التبع واما فيح لا يمتثل الحسن واما مقدر دينهما والثاني اما نفع

محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت ستة فسرع في تفصيلها فقال
 (حق الله تعالى) سواه كان (حسنا لا يمتثل غيره كالإيمان أو) كان (قبها
 لا يمتثله) أي غير الصحيح (كالكفر أو ما بينهما كالصلوة ونحوها) كالصوم
 (صح) من الصبي (بلا زوم أداء) أما الأول والثالث فلان في الإيمان وفروعه
 نفعا محضا فلا يليق بإشراح الحكيم الجبر عنه وإنما الضرر من جهة لزوم
 الأداء وهو موضوع عن الصبي لأنه بما يمتثل السقوط بهذا البلوغ بعذر النوم
 والامتناع والأكراه وأما نفس الأداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه (ما قيل
 نفس الأداء أيضا يمتثل الضرر في حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثه الكافر والفرقة منه وبين زوجته المشركة لحيث بالانسيان أنهما
 مضيا فإما إلى إسلام الصبي بل إلى كفر المورث وزوجة وأوسل فلهما من ثمرات
 الإسلام وأحكامه اللازمة منه ضمنا لأن أحكامه الأصلية الموضوع هو
 لها لظهور أن الإيمان إنما وضع لسعادة الدارين وصحة التي أعما تعرف
 من حكمه الأصلي الذي وضع هوله لئلا يلزمه من حيث أنه من ثمراته وهذا
 كما أن الصبي لو ورث قريبه أو وهب منه قريبه فقبله يمتنع عليه مع أنه
 صرر محض لأن الحكم الأصلي بالارث والهبته هو الملك بلا عوض لا لمنق
 الذي يترتب عليه ما في هذه الصورة وأما النسائي فلان الكفر لو وقع منه
 وحمل مؤمنا صار الجهل بالله تعالى علمه لأن الكفر جهل بالله تعالى وصفاته
 وأحكامه على ما هي عليه والجهل لا يصلح علما في حق إلهه فكيف في حق
 رب الارباب (معتبر ردة) أي الصبي (في) حق (أحكام الدارين) أما في حق
 أحكام الآخرة فتألف قالان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك لم يرد به
 شرح ولا حكم به عقل وأما في حق أحكام الدنيا فكذا عبد أبي حنيفة
 ومحمد رحمه الله تعالى حتى تبين أمره المسلف وبهرم الميراث عن مورثه المسلم
 لأنه في حق الردة بمنزلة البالغ لأن الكفر محظور لا يمتثل المنعومية بوجه
 ولا يسقط بعذر وإنما لم يقتل لأن وحب القتل ليس بمجرّد الارتداد بل
 بالحرابة وهو ليس من أهلها كالمرأة ولم يقتل بهد بلوغ لأن اختلاف
 العاقل في صحة إسلامه حال الصبا صار شبهة في إسقاط القتل (وحق العبد
 أن كان نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) أي من الصبي وإن
 لم يأذن الولي وكذا العبد (فإن أجز) المحجور (نفسه) وعمل وجب الأجر
 (سحسا) لأقبا إذا بطلان العقد وجه الاستحسان أن عدم الصحة كان

لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فإذا عمل فأنفع في الوجوب والضرر في عدمه
 (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بمخلاف
 العبد) حيث يضمن مستأجره (ان تلف) في ذلك العمل لان استعماله فموجب
 بمخلاف الصبي لان العصب لا يهتق في الحر (وإذا قاتل) أي الصبي
 (المحجور) مع الكفار وكذا العبد (يسحق الرضخ) وهو عطاء لابلغ سهم
 العنينة (ويصح تصرفه وكيلًا) اذ في الصحة اعتبار للآدمية وتوسل
 المدرك المضار والمنافع اعتداء في التجارة بالخرقة قال الله تعالى **واقتلوا**
الذين (بلاعتهاد ان لم يأذن الولي) أي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق
 الوكالة عهدية يرجوع حقوق المقداليه من تسليم الأمن والمسمع والخصومة
 ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي
 فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهد (وان كان ضرا)
 عطف على ان نفعًا أي حق العبد ان كان ضرا محضًا كالطلاق والهبة
 والقرض ونحو ذلك (فلا يصح عنه) وان اذن وليه لان الصبا مغلطة
 المرحمة شرعًا وعرفًا (او بأشروليه) تلك التصرفات لاجله حيث لم يصر
 ايضا لان ولايته نظريه ولا ضرر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا
 أسلمت الزوجة وأبى الزوج فرق بينهما الحاجة الزوجية وهي حق العبد
 وكذا اذا ارتد لروح وحده المياذ بالله تعالى (الا اقرض القاضي) فان
 الاقرض قطع الملك عن الدين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب
 فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه
 مال اليتيم ويكون البدل آمون لتلف باعتبار الملاء وعلم القاضي وقدرته
 على التوصل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاصي اقدر على
 استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) أي النزع
 والضرر كالبيع والسرء والاجارة والتكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال
 الرجوع يقع ومن حيث احتمال الحسر ان ضرره ما قيل احتمال الضرر باعتبار
 خروج الدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر به حال وليس كذلك لانه
 (صح رأى الولي) لان الصبي اهل للحكمة مادار بينهما اذا اسره الولي بنفسه
 لانه اذا باع مال الصبي ملك المهر ويملك الدين اذا اشريه له ويملك الاجرة
 اذا أجره حينئذ (ثم هذا) أي الصبي اذا تصرف برأى الولي فيما ردد
 بينهما (كالبائع) عند ان حبيفة لطريق ان احتمال الضرر في تصرفه رول

رأى الولي (حتى صح) أي تصرفه (بغير فاحش من الاجانب) ولا يملكه
 الولي (و) صح (من الولي في رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى
 لان الصبي في الملك اصيل تام وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه
 لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل
 فثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي
 بالغير فاعتبر التهمة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت
 في غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كباشرة
 الولي ولا يصح بالغير الفاحش لامن الولي ولامن الاجانب (ثم العوارض)
 لما ذكر الاهلية بنوعها شرع فيما يمرض عليهما فيرث لهما او احدهما
 او بوجوب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه
 حمل اسما بمنزلة كاتبة وكل من مرض له كذا أي ظهر وتبدى ووهي
 كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض
 الثلج ولو اريد بالمرض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر
 الاعلى سبيل التغليب فقال (نوطان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد
 فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها
 او ترك اذالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثرا فقدمت (اما) النوع
 (الاول) فاصناف منها المجنون) وهو اختلال القوة الميرة بين الامور الحسنة
 والقبیحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارا وتتمطل افعالها اما
 لتقصان جبل عليه دماغه في اصل الحلقة واما لخروج مزاج الدماغ
 عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقائه
 انبلايات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح
 ايمان المجنون) لان تغاير كنهه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن
 ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه فطرا
 لي الصبي او الولي واما المجنون استقلا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد
 بحلاف ايمانه تبعاً لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطا
 وهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
 لم يصح نقل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل غيره اولى (الاتيما) لا بويه
 ووايه (فاذا اسلمت امرته مرض الاسلام) (على وليه) يعني لو اسلمت كتابية
 تحت مجنون كتابي يمرض لاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما

تبعاله وبنى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقه كما
 في الصغير الا انه استحسان لان للصفر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير
 ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (ويرتد)
 المجنون (تبعا) لابيويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه
 بدار الحرب العباد بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل المغو
 بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه
 مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه
 صار اهلا للايمان بقرور كنهه فلا يعدم بالتبعية او عروضا الجنون (والقياس
 ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن
 من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره المشرع (لكنه) اى الجنون
 (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما
 اصلى بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالتقدم مطلقا يسقط للعبادات وغيره
 ان كان طارا فليس يسقط استحسانا وان كان اصليا فنسب الى حنيفة وابى
 يوسف يسقط بقاء للاسقاط على الاصل او الامتداد وعند محمد ليس يسقط
 بقاء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس
 ذلك (وهو) اى الامتداد (في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة)
 عند ابى حنيفة وابى يوسف (وعند محمد بصلوة) يعنى ان الامتداد عبارة
 عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقد روه بالادنى وهو ان يستوعب
 الجنون ونظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة
 ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ايأ كد الكثرة فيحقق الحرج الا ان محمدا
 اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان
 يصير الصلوة متا واما اعتبارا نفس الوقت اقامة السبب الطاهر اعنى
 الوقت مقام الحكم يسيرا على العباد في سقوط القضاء فلوجب بعد الطلوع
 ووافق في اليوم الثانى قبل الطهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس
 الصلوة حيث لم تصر الصلوة متا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت زيادته
 على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات (و) الامتداد
 (في الصوم باستغراق السهر) حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل
 الصحيح انه لا يجب اذا ليل ليس بمحمل للصوم فالجنون والافاقه فيه سواء
 ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان من شرط المصير

الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الابعاض احد
عشر شهرا فخصير التعاضد الاصل ولم يلزمنا زيادة لمرتبتين في غسل
اهضاء الوضوء ناكيدا للفرص لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرصة
ان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح (اقول فيه بحث لان السنة
اذالم تماثل الفرصة فالتغل اولى لانه لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم
احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر
وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس ووظيفة يوم ويلة ولهذا
كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فاما مضى الشهر دخل وقت ووظيفة
اخرى وكان الجنس كالنكر بترك وقتها وبتاكيد الكثرة فلا حاجة الى تكرار
حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قال في الصلوة على مامر (و) الامتداد
(في الزكوة بالحول) اي باستعراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة
وابن يوسف وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى همام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل يسيرا
وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه مطلق بالاقل (و يؤخذ) المجنون
(بعضه في الافعال في الاموال) كما اذا اتلف مال الانسان لتعق الفعل حسا
ولعصمة المحل ذرعا والمذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه بمحمل
النوبة و(لا) يؤخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء عقل
المعاني فلا تصح اقراره وعقوده وان اجازها اولى (ومنها الصفر) وانما
جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف
للاهلية وليس لازما لمساوية انسان وهو المعنى بالما رضى على الاهلية
كما مر ولانه خلق لخلق اهل البيت والتكاليف ولعرفته تعالى فالاصل ان يخلق
واقر العقل تام القدرة كامل القوى والصفر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض (وهو) اي الصفر (قبل التعقل بحسن) ومع
هذا ليس كالمجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في المجنون على
وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر
في المجنون الثالث ان في المجنون المعارض الغير المتدبر يجب قضاء العبادات
بضلاغ الصبي الغير العاقل الرابع ان في المجنون الاصلى الغير المتدبر واثبت
متماكستين من الامامين انه يقضى الامدادات او لا ولا خلاف في الصبي (و بعدة
يصير ضرا بامن اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل

السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب
 الايمان) فانها لا يمكن السقوط بوجه على مامر (فاذا اداء) اى الايمان
 (كان فرضا واستغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويأب عليه ايضا بل
 يسقط عنه (ما يمكن السقوط) من البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب
 اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمل سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا
 وكذا البسات والعتوبات والاجزبة والكفارات والمضار المحضة
 والناية والتبرعات والزام المعاملة او حقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبي
 (باردة) فانه لما لم يصيب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط
 عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعدار كثيرة (فلا يهرم الميراث به)
 اى لا يكون الصبي محرما عن الميراث قتل مورثه لانه موجب القتل وقد
 سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
 لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجزاء في فعله (وحرمانه) عن الارث
 (بارق والكفر) ليس لعهد عليه بل (لنفاقهما الارث) اما الكافر فلانه
 لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يسير اليه قوله تعالى حكاية عن ذكر ما
 عليه السلام (وليا برئى) واما الرقيق فلانه ليس اهلا للثلاث (وبولى عليه)
 اى بولى عليه غيره لغيره عن الإقامة بمصالحه (ولابلى) على غيره لان المجن
 يافى الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولد كفى
 المجنون لصحة اداءه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العتق)
 وهو اختلال العقل اما فانا لالمتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
 العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغما والجنون والسكر (وهو) بعد
 البلوغ (كاصب مع العقل) فيما ذكر من الاحكام ملاحف الا فى بعض منها
 فان فى وضع الخطاب بالعبادات من المعتوه خلافا للامام اى زيد فانه قال فى التتويج
 يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له
 على العواقب وفى عرض الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حيد الدين الضرير
 فانه عنده كالمجنون فى عرض الاسلام على وليه اذ لا حذله مثله والحق
 الجمهور لصحة اداءه وان لم يجب كاصبي العاقل فان قيل قد صرح فى الجامع
 بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا
 (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عامن
 شأنه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها

اي وقت شاء ونسبى هذا ذهولا او بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد
تجشمت كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان
في طرف الحق فاعطاه خلاقه مع اتنبه له بادنى تنبيه سهوا وبدونه خطأ
خافي التلويح ونسبى هذا ذهولا وسهوا ليس كإتنبى (وهو) اى النسيان
(ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة لكمال العقل (ولا عذرا في حقوق
العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء. والنسيان لا يثبت هذا الاحترام
فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا
(في حقه تعالى ان قصر العبد) اى وقع العبد في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلوة حيث لم تذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة
فلا يكون عذرا (والا) اى وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اى
سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم
لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه
لادعى الى تركها لكن ليس هناك مذكر اخطارها بالبال او لاجراءها
على اللسان فضلا عما ناسى في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلواته
ذ لا تقصير من جهته فالتنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى
في اعمدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو قدور طبيعي غير
اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة: السليمة عن العمل
فخرج الاعماء والسكر والجنون وعند الأطباء سكوت الحيوان بسبب منع
رطوبة معتدلة مضمرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في
الاعضاء (وهو) اى النوع لما كان مجزأ عن الاحساسات الظاهرة اذا
الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذا الطبيعية كالتفكير وسهوه
تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم
وايجاد الفعل حالة النوم (ولا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسهولها
لعدم اخلال النوم بالدمية والاسلام ولا يمكن الاداء حقيقة بالانتباه او خلقا
بالنقاء واليجز عن الاداء انما يستقط الوجوب حيث ينفق الحرج بتكثير
الواجبات واستداد الزمان والنوم ليس كذلك طاعة واستدلى على بقاء نفس
الوجوب قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار)
والارادة فلا تصح عباراته فيما يمتد فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة

من عند الله الطبع
داعيا الى الاكل لم
هو تب آدم عليه
السلام ياكل الشجرة
ناسيا قال الله تعالى
فنتى ولم نجعله عزما
قلت انه كان بتقصير
منه اذ لم يكن مبني
بانواع مختلفة حتى
يعذر عليه الحفظ
وانما منع عن شجرة
معية بخلاف الصائم
فانه مبني بانواع
وفيه بحث بعد
لقال ان يقول لو كان
النوم بمنزلة
القدرة لما انتفى عن تيم
التائم المسار على الماء

الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس يضر ولا انشاء ولا تصف
بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بسمه وشراؤه وطلافه وصنعه وورده واسلامه)
لانشاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته
في الصلوة) اي اذا تكلم في الصلوة تأمناً لانفسه واذا قرأ لاتصح قراءته
واذا قهقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة معنى الكلام
حتى كأنها من جنس العبارات صح نفيها مسألة القهقهة على ابطال
النوم عبارات التأثم وذكر في النوادر ان قراءة التأثم تنوب عن الغرض
وفي النوائل ان تكلم التأثم يفسد صلوته وذلك لان السمع جعل التأثم
كالسكينة في حق الصلوة وذكر في المفتي ان عامة المتأخرين على ان قهقهة
التأثم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعاً اما الوضوء فبالنقص
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان التأثم فيها بمنزلة
السيقظ وهند ابى حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان
يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدب فانه
لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء) وهو فتور غير طبيعي
يزيل القوى ويجز به ذوالنهي عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو)
وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب
عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه الصلوة والسلام غير معصوم
عنه كالم معصم من الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه (فوق
النوم) واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية
ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته
باتنبية بخلاف الاغماء فانه يزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كالألة
الجنون (فتبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثاً في الاحوال
كلها) اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق
النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل (ولندرتة) اي قلته وقوع الاغماء لاسيما (الصلوة يمنع النساء)
يعنى اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا
كان او كثيراً بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من
غير نومه فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص يجوز البناء

صَارَ فِي حَالِ أَيْقَانٍ
فَأَتَى بِحُكْمِ السَّرْعِ
حُكْمًا مِنْ حُكْمِهِ مِنْ
فِيهِ أَنْ يَرَى فِيهِ مَعْنَى
الْجَزَاءِ حَتَّى يَبْقَى الْعَبْدُ
رَقِيقًا وَأَنْ اسْلَمَ
فَالْخُرَاجَ لَا يَتَدَأْ عَلَى
الْمُسْلِمِ لَتَبُونَهُ بِطَرِيقِ
الصُّقُوبَةِ وَلَكِنْ يَبْقَى
عَلَيْهِ إِذَا اشْتَرَى
أَرْضًا خَرَجًا لِكُونِهِ
مِنْ الْأُمُورِ الْحَكْمِيَّةِ
إِقْسَاءً مَعْدُ

أَتَاوَرَدَ فِي الْحَدِيثِ الْمُسَالِبُ الْوُقُوعُ (وَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَسْقُطَ وَاجِبًا)
أَيُّ شَيْئًا مِنَ الْوَاحِدِ كَمَا فِي النَّوْمِ لَكِنَّهُ يَسْقُطُ مَا فِيهِ حَرَجٌ اخْتِصَامًا
(وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ كَالْجُنُونِ) فَإِنْ خَصَلَ بِهِ الْمَرَحُ بَانَ يَتَدَأْ حَتَّى يَزِيدَ عَلَى
يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ يَسْقُطُ كَالْجُنُونِ (لَا الصُّومَ وَالزَّكَاةَ) فَإِنَّهُ لَا يَسْقُطُ لِحَالِهِ بِدَرَجَةٍ
حَدُوثِهِ شَهْرًا أَوْ سَنَةً (وَمِنْهَا الرِّقُّ وَهُوَ) لَفْظُ الضَّعْفِ وَشَرَاهُ (عَجْزٌ)
عَنْ تَصَرُّفِ الْأَحْرَارِ (حَكْمِيٌّ) يَعْنِي أَنَّ النَّسَارَةَ لَمْ يَجْعَلْهُ أَهْلًا لِكَثِيرٍ
بِمَا يَمْلِكُهُ الْحُرُّ مِثْلَ الشَّهَادَةِ وَالْقَضَاءِ وَالْوَلَايَةِ وَالْإِمَامَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ (بَقَاءٌ)
أَيُّ فِي حَالِهِ الْبَقَاءُ فَإِنَّهُ (شَرَفٌ فِي الْأَصْلِ جَزَاءٌ) لِلْكَفَرِ (فَهُوَ حَقُّ اللَّهِ عَالِي
أَبْدَانِهِ) فَإِنَّ الْكُفْرَانَ لَمَّا اسْتَكْفَرُوا عَنْ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْحَقُّوْا أَنْفُسَهُمْ
بِالْبَهَائِمِ فِي عَدَمِ الظُّرْفِ فِي دَلَائِلِ التَّوْحِيدِ جَازَاهُمْ اللَّهُ تَعَالَى بِجَعْلِهِمْ مَبِيدَ
صِيدِهِ مَبْتَذِينَ كَالْبَهَائِمِ ثُمَّ صَارَ حَقًّا لِلْعَبْدِ بَقَاءُ يَعْنِي أَنَّ السَّارِعَ جَعَلَ
الرَّقِيقَ مُلْكًا مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى مَعْنَى الْجَزَاءِ وَجِهَةً الْقُوَّةِ حَتَّى أَنَّهُ يَبْقَى
رَقِيقًا وَأَنْ اسْلَمَ وَكَانَ مِنَ الْمُتَّقِينَ (وَهُوَ) أَيُّ لَرَقٍ لَا تَجْرَى ثُبُوتًا وَزَوَالًا
بِأَنْ يَصِيرَ الْمَرْءُ بَعْضُهُ رَقِيقًا وَيَبْقَى الْبَعْضُ الْآخَرُ حُرًّا لِأَنَّهُ أَمْرُ الْكَفَرِ
وَأَمْرُ الْقَهْرِ وَهُمَا لَا تَجْزِيَانِ وَلِأَنَّ مَجْهُولَ السَّبِّ الْمَقْرُورِ فِي نَفْسِهِ
رَقِيقٌ كُلُّهُ فِي الْحُدُودِ وَالْأَرِثِ وَالنِّكَاحِ وَتَوَابِعِهِ وَكَذَا الشَّهَادَةُ حَيْثُ لَمْ يَجْعَلْهُ
كُفْرًا وَلَا تَكْلِيمًا كَتَكْلِيمِهِ كَالرَّائِيْنِ وَلَا يَبْعُدُ فِيهِ فَإِنَّهُ أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ وَلَا حُجْرَ
فِي الْاِعْتِبَارَاتِ فَلَا يَرَدُ أَنْ اتَّكَلَّمَ لَا يَتَصَوَّرُ مِنَ النِّصْفِ وَلَا أَنْ رَدَّ الشَّهَادَةَ
يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لَاشْتَرَاطُهَا لِحُرِّيَّةِ الْكُلِّ فَإِنَّهُ أَيْضًا لَا يَسَبُّ الْجَزْئِيَّ بَلْ
يَسْدَلُ بِهِ فِي الْحَقِيقَةِ عَلَى تَصَدِّقِ الْكُلِّ الْاِعْتِبَارِيَّ وَأَيْضًا الذَّمُّ لَمْ يُعْتَبَرِ
أَنْفُسُهُمْ أَجْمَاعًا وَالدَّلِيلَانِ اللَّبْيَانِ وَالْإِيْزَانِ قَائِمَانِ عَلَيْهِ وَأَيُّ نَوْجِهِ لَمَّا فِي
التَّلَوُّجِ أَمَّا لَأَنْسَلِمَ اِعْتِنَا بِهِ بَقَاءُ لِأَنَّ وَصْفَ الْمَالِكِ يَقْبَلُ الْجَزْئِيَّ فَيَجُوزُ
أَنْ يُثَبِّتَ السَّرْعَ لِلْوَلِيِّ حَقَّ الْحُدُودِ فِي الْبَعْضِ وَيَعْمَلُ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ
فِي الْبَعْضِ الْآخَرَ مَشَاعًا وَلَا يَثْبُتُ الشَّهَادَةُ وَالْوَلَايَةُ وَنَحْوُ ذَلِكَ لِأَنَّهَا لَا تَقْبَلُ
الْجَزْئِيَّ (كَامْتَقٍ) فَإِنَّهُ قُوَّةٌ حَكْمِيَّةٌ يَصِيرُ بِهِ الْمَرْءُ أَهْلًا لِلْحَكْمِيَّةِ وَالْوَلَايَاتِ
وَلَا يَعْنِي لَجْزِيَّةً (وَكَذَا الْاِعْتِقَاقُ عِنْدَهُمَا) الْفَاعِلُونَ بِعَدَمِ تَجْزِئَةِ الْعِتْقِ
اِخْتَلَفُوا فِي تَجْزِئَةِ الْاِعْتِقَاقِ فَذَهَبَ أَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ إِلَى عَدَمِ تَجْزِئِهِ بِمَعْنَى
أَنْ اِعْتِقَاقَ الْبَعْضِ اِعْتِقَاقَ الْكُلِّ (لَا لَهُ مَلْزُومُ الْعِتْقِ) وَالْعِتْقُ مَطَاوِعُهُ
وَهُوَ أَيْسَرُ تَجْزِئَةٍ اتَّفَقَ عَلَيْهِ عُلَمَاءُ فَكَذَا اِلْعِتْقُ إِذَا لَوْ تَجَرَّأَ اِلْعِتْقَاقُ

الحق قوله في البعض لا يثبت ﴿ ٢٣٣ ﴾ العبد حر يرق في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهاد

وسائر الاحكام

فيدوقف العتق الى

اداء السعاية حتى سقط

المالك ولا يتصرف

العتق اذ هو لا يثبت

الا في الكل لعدم

الجهري عند

في الكل والا يلزم

الاثربدون المؤثر ولا

في بعض المحل لان

العتق غير متعين فلا

ثبت العتق اصلا

ولا اعتاق ثابت

فوجد المؤثر بدون

الاثروهو العتق عند

فنده او اعتق شخصا

من هيد لا يعتق الكل

بل يصير كالمكاتيب

فيخرج الى الحرية

بالسعاية بلا رد الى الرق

بالعين كالمكاتيب عند

والحاصل ان الاعتاق

ازالة للمالك قصدا

وبوث العتق ضمنا

للازالة والمالك متعين

فلاعتاق متعين عنده

وعندها ثبت العتق

قصدا وازالة الملك

ضمنا واياه يازالة لرق

وهما لا يجز بان فكذا

الايتاق في سيد

بان يقع من المحل على جزء دون جزء، لزم تجري العتق ضرورة فتق
 البعض هندهما حر مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى
 تجزئه لان الاعتاق ازالة للملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه
 في الرقيق هو المملوكية والمالك وهو مجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف
 العبد تمزوا للملك بكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم لرق لانه
 انما ثبت جزءا للكفر وانما بقي بعد الاسلام اقيام ملك المولى وانما اللازم
 يستلزم اشفاء المزموم ما زوال ملك البعض فلا يستلزم الصق لبقاء المملوكية
 في الجمله بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض
 حله لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كانه بدل لا يسقط ما بقي شيء من
 المسكة فان قبل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته احب
 بان العبد انما لا يتقدر على ازالته قصدا واصالة لاصنافا ولا تبعا وحق الله
 تعالى وان كان اصلا في ابداء الرق جراه للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل
 هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتاق ازالة حق
 العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى عما وتناه وكتم من شيء
 بقيت ضمنا ولا يثبت قصدا ففتق البعض عنده كالمكاتيب في الاحكام
 لكن المكاتب رد الى لرق بالعجز لان الكتابة عند يحتمل الفسخ بخلاف
 هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ (وهو) اي
 الرق (ينافي مملوكية المسال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه
 المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكه مالا لتضاد سمى العجز والقدرة
 من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافي بين المملوكية متعة والمملوكية
 مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدرا او مكاتبيا لا يملك شيئا من احكام ملك
 المال ولو باذن المولى (و) ينافي مملوكية (متافع نفسه) لانها للمولى كنفسه
 (الاما ما سئلتني من القرب) البدنية المتعة وخص التسري بالذكر لان فيه مطعة ملك
 على الاول بقوله (فلا يملك) لرقيق مكاتبيا كان او غيره (لتسري) لانه لا
 على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري بالذكر لان فيه مطعة ملك
 المتعة كالمكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وقرع على الساق
 بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حجج فتق بم استطاع وحب عليه الحرج
 ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا ويدا (بخلاف
 الفقير) اذ منفعه فاصل القدرة حاصلة هو اشتراط اذوالراحلة لوجوبه

لا تصح ادائه اذ هو لدفع المخرج يسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق
الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى
كالا جنى في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر
حكمي صيراليه ضرورة التوصل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى
البذل من جانبىه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول
المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا بكل جهاده)
لما سبق ان الرقى بنافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يصله
القتال بدون اذن المولى واذ اختلف باذنه او بدونه (فلا يصدق السهم الكامل)
بل يرضح له لان استحقاق الغنمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحد يث
انه كان عليه الصلوة والسلام يرضح للمالك ولا يسهم لهم بخلاف تغيب الامام
فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى
الحري في ذلك (ولا ينافى ما لكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من جهته
(كالبند والتكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون)
من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا لنافى) فانه عنده كالموكل
ومرأة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه
سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كافي الوكالة وله ان العبد لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسيبه وهو اليد ولنا ان المتخفى موجود والمسارع
منتهى اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فصحت الى قضاء ما يجب في ذمته
وادى طرقه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للال وهو ههنا
منتهى لان اليد ليست بمال والجواب عما قل ان المقصود الاصلى من
التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليد وعدم اهليته
للويلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة
في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (ويتعقد نكاحه) اى اذا نكح
العبد بدون اذن مولاه يتعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر
تعلق المهر بما ليه وصحة جبره عليه تحصينه من الزنا فانه هلاك معنى
لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حيوته لانه
مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود
والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا
اذ ليس فيها لا القطع والمقامة مأذونا لان قاره يعمل في النفس والمال

اما محجور افيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
 وعند ابن يوسف يصح في القطع فقط (و ينافي) الرق لكونه منبسطا عن
 العجز والمذلة (كال) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة
 والعزة فينتهاتاناف (الدنيوية) اى الموضوعه للبشر في الدنيا احترز به
 عن الكرامات الاخرى فانه العبد كالحرة فيها لان اهليتها بالاسلام
 والتقوى وهما في ذلك سواء (كاذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير
 اهلا لتوجهه ان يطلب ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه
 صار مالا بالرق كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له
 ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين)
 بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مائة الكسب) بان لم يوجد
 في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مائة (الرقية اليها) اى الى
 الذمة لا يعنى ان يستعصى لانه اذا لم يمكن بيعه كالدبر والمكاتب ومتعلق
 ببعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يقف اولم يوجد
 كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لانه في ثبوته كدين الاستهلاك
 مطلقا ودين القسارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباح
 المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب
 العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استغراش الحر اثر والسكن
 والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه
 لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه الصلوة والسلام
 بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان
 او امة ضعيف حتى يتصف بقصيف محله في حق العبد (فلا تسلم) البسد
 على البناء للفاعل (الاثنى) حرتين او امتين (و) يتصف باعتبار الاحوال
 في حق الاماء حتى (لا تسلم) الامة على البناء للمفعول (على الحرية) فان نكاح
 الامة بمجوز متقدم على الحرية لا متأخرا ولما تمدر التنصيف في المقارنة غلبت
 الحرية (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف
 الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانها يتصفان الى ماهو الاصل لكن
 الواحدة لا تجزى فيتكمال اعتبارا بجانب الوجود وذهابا الى ماهو الاصل
 من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لا تساع الملوكية وعدد الانكحة
 لا تساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجبا عا

لأصحة أدائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق
الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى
كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه يمكن ان يقال كون المولى كذلك امر
حكى صبر اليه ضرورة التوصل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى
البذل من جانبته والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول
المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره بقوله ايضا (ولا يكمل جهاده)
لما سبق ان الرق ينال مالكية منافع البدن الا ما استثنى من التقرب فلا يحل له
القتال بدون اذن المولى وان اقاتل باذنه او بدونه (فلا يسهق السهم الكامل)
بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث
انه كان عليه الصلوة والسلام يرضخ للمالك ولا يسهق لهم بخلاف تغيب الامام
فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى
الحرة في ذلك (ولا ينال مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس بمملوكا من جهته
(كالبند والنكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فلا ياذن)
من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للسافى) فانه عنده كالوكيل
ومرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه
سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كاقى الوكالة وله ان العبد لما لم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسيبه وهو اليد ولنا ان المقضى موجود والمانع
منفك اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته
وادنى طريقه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا
منفك لان اليد ليست بمال والجواب عما طعن ان المقصود الاصلى من
التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليد وعدم اهليته
للويلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة
في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (ويستعد نكاحه) اى اذا تكلم
العبد بدون اذن مولاه يستعد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر
تعلق المهر بما ليه وصحة جبره عليه تحصينه من الزنا فانه هلاك معنى
لانه الملك وعلى الثالث بقوله (ولا يلى المولى قتله) واتلاف حيوته لانه
مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود
والنصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا
اذ ليس فيها لا القطع وناقصة مأذونا لان اذنه يعمل في النفس والمال

اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
 وعند ابى يوسف يصح في القطع فقط (و ينافى) الرق لكونه منبشا عن
 العجز والمذلة (كالم) الحال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة
 والمزنة فينهما تناف (الدينوية) اى الموضوعية للبشرى الدنيا احتز به
 عن الكرامات الاخرى فانه العبد كالحرف فيها لان اهليتها بالاسلام
 والتقوى وهما في ذلك سواء (كاذمة) فانها من كرامات البشر اذ بها يصير
 اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه
 صار مالا بالرق كانه لازمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له
 ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة (فتضعف) ذمته (عن يحمل الدين)
 بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد
 في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقية اليها) اى الى
 الذمة ليعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالدير والمكاتب ومنعق
 البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم ينف اولم يوجد
 كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لانه في ثبوته كدين الاستهلاك
 مطلقا ودين البصارة في المأذون الا ان يختار المولى الغداء ولا يباع
 المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب
 العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استقر اش الحرائر والسكن
 والازدواج والمحبة وتخصيص النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه
 لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه الصلوة والسلام
 بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان
 او امة ضعيف حتى يتصف بتصف محله في حق العبد (فلا شك) العبد
 على الساء للفاعل (الاتين) حرتين او امتين (و) يتصف باعتار الاحوال
 في حق الاماء حتى (لا تتكلم) الامه على البناء للمفعول (على الحرية) فان نكاح
 الامه يجوز مقدما على الحرية لمتأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلبت
 الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تنصف بضعف
 الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانها يتصفان الى ما هو الاصل لكن
 الواحدة لا تجزى فيتكمال اعتبارا لجنب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل
 من بقاء الحل ولكون عدد الطلاق لا تناسع الملوكية وعدد الانكحة
 لا تناسع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجساما

فإن النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن
تحقيقاً للمقابلة (و) من (القسم) حتى لو كان للأمة الثالث من القسم والحررة
الثلاث لأنه يملك المال نفعة مبنية على الحل فينصف (وكذلك) فإنها
أيضاً من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لأنه يملك المال بدلالة الرقبة
وإن ذلك النكاح (فينقص دية من) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر)
وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فإن ديتها نصف دية الرجل أهم
إن العدد إذا قتل خطأ وجب على طافله القاتل قيمته عندنا قلت أو كثرت
لا تزد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره السرعة في أقل
ما يستولى به على المرأة استمتاعاً وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي
بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وإن كانت قيمته عشرة بن العا
لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال يد الاملاك فلا بد من أن ينقص
بدله كما تنقصت دية الابن من دية رجل بسبب الاثوبة التي توجب
نقصاناً في المالكية إلا أن رقبته ينقص أحد عشر في المالكية وهما مالكية المال
ومالكية النكاح ولا بد منهما لأن العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
المال لم تزل عنه بالمالكية فإنها ثبت بأمرين ملك الرقبة وملك التصرف
وأقويهما الثاني لأن الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به
وملك الرقبة وسيلة إليه والعبد وإن لم يسبق أهلاً لملك الرقبة فهو أهل
للتصرف في المال الذي هو أصل وأهل لاستحقاق اليد على المال لأنه
مع صفته الرقبية أهل للحاجة فيكون أهلاً لقتلها وأدنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان دية لباكتصيف وبالاثوبة
ينعدم أحد ضروري المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تصفيف
ديتها (و) بتصفيف النعمة تصفيف النعمة أي العذاب يعني أن هو الذمة
والحل وغيرهما من الكرامات نفعة فلما تنصف أكثرها تنصف النعمة
بالجارية على مولى النعمة لأن الغرم باقٍ (فتنصف المدود) فمئنه نصف
ما على المحصنات من العذاب (إذا أمكن) التصفيف كالجاء حيث يجب
عليه نصف ما يجب على الحر (ولا) أي وإن لم يمكن التصفيف يكمل
المدود كقطع اليد (ورقبتي الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء
والتزويج وعمرها لأنها تأتي عن القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ القول على
النبر شاء أو أوى فيها فيه أثر في المي من كمال العجز ثم الأصل في الولايات

ولاية المراء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف
تعدى الى غيره (فلا يصح امان العبد) المجبور) لانه تصرف على الناس
ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار و انفسهم اختفاء ما واسترقاها
(واما ما ان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة
الاذن صار شريكا للغزاة في الغنمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب
يستحق الرضاخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه
فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضاخ فصح في حقه ابتداء ثم
تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنمة لا تنجزى في حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء
ثم تعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المجبور ايضا
يستحق الرضاخ فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي اجيب
بان الامان من الجهاد اذ المقصود اصلاح كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة
بالقتال واخرى بالايمان والعبد المجبور لا يملك القتال وكذا ما هو من
توابعه (و) الرق ايضا (باقى صان ما ليس بمال) اي لا يجب على العبد
الصناعات بمقابله ما ليس بمال لان صناعته صله والعبد ليس باهل لها حتى
لا يجب عليه نفقة الزوجات والحارم لان الصلة كالهيئة (فلا يجب الدية
في جنايته خطأ) لانه صله في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او المتافع
ولذا لم يملك الابالقض ولم يجب فيها الزكاة الا بهول بعد القبض ولا تصح
الكفالة بها بخلاف بدل المال المثلغ وحوش في حق المجني عليه اذا كانت
الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا صافله ولما لم
يحب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام السرح رقبته مقام الارس فلم يجب الدية
(بل) وجب دفعه (جزاء) لجانيه فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء
(الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارض حتى اذا افلس
المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند الامام وعندها يكون كالخوالة
حتى يعود حتى ولي الجاية في الدفع (وهو) اي الرقيق (معصوم الدم)
بمعنى انه حرم التعرض له بالانتلاف حقه ولصاحب السرح لان العصية
اما مؤتمنة فوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى
او وقع في دار الحرب او جب اثما فقط واما مقومة فوجب مع الاثم
التقصا من او الدية وهي بالاحراز دار الاسلام (والعبد كالحار

فلا يرد به ان الرق باق
مالكية المال فكيف
اشترك العبد في الغنمة
محمد
جواب سؤال
ان الامان تصرف
في حق الغير في الاغنام
والاسترقاق ولا ولاية
للعبد على الغير محمد

وَقِيلَ إِنَّمَا جُعِلَ لَهَا
إِحْكَامُ النَّفَاسِ مَأْخُذًا
مِنَ الْخَيْضِ مُعَدَّ
وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَسْتَوْعِبِ
النَّفَاسُ بِوَمَالِهِ فَأَمَّا
فَوَجِبَ الْقَضَاءُ لِلصَّلَاةِ
مَعَ عَدَمِ الْخُرْجِ كَيْلَا
يُخْلَفَ الْفَرْعُ الْأَصْلُ
لِأَنَّهُ حَكْمٌ مَا خُوذَ
مِنَ الْخَيْضِ مُعَدَّ
وَلَقَالُوا أَنْ يَقُولَ بَنِي
أَنْ يَكُونَ النَّفَاسُ
مُسْقُطًا لِقَضَاءِ الصَّوْمِ
إِذَا اسْتَوْعِبَ الشَّهْرَ
لِطَرَجٍ قَبْلَ حَكْمِهِ
مَا خُوذَ مِنْ الْخَيْضِ
وَيَكُونُ مِثْلَهُ وَفِيهِ
أَنْ الْخُرْجَ فِي النَّفَاسِ
مَوْجُودٌ دُونَ الْخَيْضِ
مُعَدَّ

وَلَمَّا بَيَّنَّتِ الطَّهَّارَةُ
فِي الصَّوْمِ مُخْلَافَ
الْقِيَاسِ فَلَمْ يَتَّعِدْ إِلَى
سُقُوطِ قَضَائِهَا مَعَ
أَنَّهُ لَا خُرْجَ فِي الْقَضَاءِ
مُخْلَافًا فِي الصَّلَاةِ
فَإِنَّهُ عَلَى الْقِيَاسِ
فَيُتَّعَدَّى إِلَى سُقُوطِ
قَضَائِهَا مَعَ أَنْ فِيهِ
إِجْرَاءٌ مُعَدَّ

فِي الْأَمْرِ بَيْنَ قِيَاسِهِ وَفِي الْعَمَلِ (فَيَقْتُلُ) الْخُرْجَ (بِهِ) أَيْ بِالْعَبْدِ قَضَاءًا
لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْعَمَلِ وَالْمَالِيَّةِ لِأَنَّهُ لَهَا (وَمِنْهَا الْخَيْضُ)
وَهُوَ لَقَّةُ الدَّمِ الْخَارِجِ مِنَ الْقَبْلِ وَسِرًّا دَمٌ يَنْفُضُهُ رَحِمٌ بِالْفَقْدِ لَدَاءِ بِهَا
فَخُرْجُ الْاسْتِصَاغَةِ وَمَا تَرَاهُ مِنْ سَبْعِ سَنِينَ (وَالنَّفَاسُ) هِيَ الدَّمُ الْخَارِجُ مِنَ الرَّحِمِ
عَقِيبَ الْوِلَادَةِ فَخُرْجُ الْاسْتِصَاغَةِ وَالْخَيْضُ دَمٌ مَا بَيْنَ وَلاَدَتِي بَطْنِي وَاحِدًا عَلَى
مَذْهَبِ الْعَمَلِ وَأَمَّا جُعِلَ لَهَا أَحَدُ الْعَوَارِضِ لِاتِّحَادِهَا صَوْرَةً وَحَكْمًا (وَهُمَا
لَا يَبْعُدَانِ الْأَهْلِيَّةَ) أَيْ أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ وَأَهْلِيَّةُ الْإِدَاءِ الذَّمَّةُ وَالْعَقْلُ وَقُدْرَةُ
الْبَدَنِ (أَلَا إِنَّهُ تَبَيَّنَ) بِالنَّصِّ (أَنَّ الطَّهَّارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِلصَّلَاةِ) عَلَى وَفْقِ
الْقِيَاسِ لِكُونِهِمَا مِنَ الْأَحْدَاثِ وَالْأَنْجَاسِ (وَكَذَا) (لِلصَّوْمِ) عَلَى مُخْلَافِ
الْقِيَاسِ لِتَأْدِيهِ مَعَ الْخُرْجِ وَالْخُرْجِ (وَلِطَرَجٍ) أَيْ لِمَا كَانَ فِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ خُرْجٌ
لِدُخُولِهَا فِي حَدِّ الْكَثْرَةِ (سُقُوطٌ) وَجُوُّهَا حَتَّى لَمْ يَجِبْ (قَضَائُهَا) أَيْ الصَّلَاةُ
(دُونَهُ) أَيْ الصَّوْمُ إِذَا خَرَجَ فِي قَضَائِهِ لِأَنَّ الْخَيْضَ لَا يَسْتَوْعِبُ الشَّهْرَ
وَالنَّفَاسُ يَنْدَرُ فِيهِ فَلَمْ يَسْقُطِ الْوُجُوبُ الْإِدَاءُ وَلَزِمَ الْقَضَاءُ مُخْلَافًا لِلصَّلَاةِ
(وَمِنْهَا الْمَرَضُ) الْمُرَادُ بِهِ قَبْرٌ مَا سَبِقَ مِنَ الْجُنُونِ وَالْإِجْمَاعِ (وَهُوَ لَا يَنَاقِ الْأَهْلِيَّةَ)
أَيْ أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ سَوَاءٌ كَانَ مِنْ حَقِّقِ اللَّهِ تَعَالَى كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ أَوْ مِنْ
حَقِّقِ الْعِبَادِ كَالْقَضَاءِ وَنَفَقَةِ الْأَزْوَاجِ وَالْأَوْلَادِ وَالصِّدْقِ وَأَهْلِيَّةِ الْعِبَارَةِ
لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْعَقْلِ وَلَا يَمْنَعُهُ عَنْ اسْتِعْمَالِهِ حَتَّى يَصِحَّ نِكَاحُ الْمَرِيضِ وَطَلَاقُهُ
وَإِسْلَامُهُ وَسَائِرُ مَا تَعَلَّقَ بِالْعِبَارَةِ (لَكِنَّهُ) أَيْ الْمَرَضُ (يُوجِبُ الْحَجْرَ)
فَصَرَحَتْ الْعِبَادَاتُ مَعَهُ بِقُدْرَةِ الْمَكْنَةِ (كَأَنَّهُ إِذَا دَادَ قُوَّةً إِذَا دَادَتْ نَقْصًا
كَأَنَّ بَيْنَ فِي الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ (وَكُلٌّ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَتَعَلَّقَ عَلَيْهِ حَقٌّ غَيْرُهُ وَلَا يَبْتَغِي
الْحَجْرَ عَلَيْهِ بِسَبَبِهِ لَكِنَّهُ إِذَا ظَهَرَ أَنَّهُ (سَبَبُ مَوْتٍ هُوَ عِلَّةُ الْخِلَافَةِ) أَيْ
خِلَافَةِ الْوَارِثِ وَالْفَرِيقِ فِي الْمَالِ (فَكَانَ) أَيْ الْمَرَضُ (سَبَبًا تَعَلَّقَ حَقُّ الْوَارِثِ
وَالْعَرِّمِ) لِأَنَّ أَهْلِيَّةَ الْمَالِ تَبْطُلُ بِالْمَوْتِ فَيُخْلَفُهُ أَقْرَبُ النَّاسِ إِلَيْهِ وَالذَّمَّةُ
تَزُولُ بِالْمَوْتِ فَيَصِيرُ الْمَالُ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ قَضَاءِ الدِّينِ مَسْغُولًا بِالدِّينِ
فَيُخْلَفُهُ الْفَرِيقُ فِي الْمَالِ (فَيُوجِبُ) الْمَرَضُ (الْحَجْرَ) عَلَى الْمَرِيضِ (إِذَا
اتَّصَلَ) الْمَرَضُ (بِالْمَوْتِ) حَالُ كَوْنِ الْحَجْرِ (مُسْتَدًّا إِلَى أَوَّلِهِ) أَيْ أَوَّلِ الْمَرَضِ
فَإِنَّ الْمَوْجِبَ لِلْحَجْرِ مَرَضٌ هُوَ سَبَبُ الْمَوْتِ وَهُوَ الْمَرَضُ عَنْ أَصْلِهِ لِأَنَّهُ
يَحْصُلُ بِضَعْفِ الْقَوَى وَتَرَادُفِ الْأَكْلَامِ وَلَا يَطْهَرُ ذَلِكَ إِلَّا بِاتِّصَالِهِ بِالْمَوْتِ
فَإِذَا اتَّصَلَ بِهِ يَبْتَغِي الْحَجْرَ مُسْتَدًّا إِلَى أَوَّلِ الْمَرَضِ لِأَنَّ الْحُكْمَ يَسْتَدُّ إِلَى

اول السبب (بقدر ما يسان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار ما يقع به
 صيانة (حقهما) اى حق الوارث والفرع وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث
 والكل فى حق الفرع ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق
 (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما يتعلق به حق الوارث والفرع مثل ما زاد
 على الدين او على ثلث المال و مثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة
 واجرة الطيب والنكاح بمهر المثل ابقاء نفسه لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل
 اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذا لاصل هو الاطلاق
 (فكل تصرف) واقع من المريض (بمقتضى الفسخ) كالهبة وبيع
 المحاببات (يصح فى الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل ووقع
 فى محل من ولاية شرعية والممانع مترددا فلا حكم له (ثم يفسخ) ذلك
 التصرف (ان احتجج اليه) اى الى مقضه (و) كل (ملا بمقتضاه) اى الفسخ
 (يصبر كالمعلق بالموت) حيث لا يقبل النقص (كالاتفاق) اذا وقع
 (على وارث او) على (فرع) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ
 على وجه لا يبطل حق الدائن فوجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين
 مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين فوجب السعاية
 فيها لانه حق الوارث (بمختلفه) اى الاتفاق (عن الراهن) حيث
 ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا فى ملك الرقبة وحق الوارث والفرع
 فى ملك الرقبة وصحة الاتفاق تبقى على الثانى لا الاول (والقياس ان لا يملك
 المريض (الصلة) هى تملك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة
 (و) ان لا يملك (اداء حق الله تعالى المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان
 لا يملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى اوجود سبب
 الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكننا استحسنناها) اى تلك
 التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال
 عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة
 على اعمالكم فضعه حيث شئتم (ولما بطلها) اى الوصية (الشارع للوارث)
 شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث (بقوله تعالى كتب عليكم اذا
 حضر احدكم الموت) الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى النصب
 لبيانها حيث قال الله تعالى (نوصيكم الله فى اولادكم) الآية وقال عليه السلام
 ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لوصية الوارث (بطلت)

اى فى حق السعاية
 كما قال ان متفهوا
 حر الا ان اعتاق
 المريض ينفذ فى الحال
 دون المعلق منه
 ملك الرقبة دون ملك
 اليد وله هذا صح
 اعتاق الا بقى مع زوال
 اليد عنه منه

الوصية للوارث (صورة) بأن يبيع المرء بعض عيناً من التركة من الوارث
 يمثل القيمة أولاً وأخيراً تصح إذا كان يمثلها إذ ليس فيه إبطال شيء مما يتعلق به
 حق الوارث وهو المالية كما إذا باع من الأجنبي وله أنه آثر بعض ورثته بعين
 من أعيان ماله فيكون ذلك منه إيضاً صورة إذ للناس مناقشات في صورة
 الأشياء ليست لهم في معانيها وإن لم يكن إيضاً معنى لكونه مقابلاً لموضع
 (ومعنى) بأن يقر لأحد من الورثة فانه وصية معنى لأنه يسلم له المالية من غير
 عوض (وحقيقة) بأن أوصى لأحد الورثة (وشبهة) بأن باع الجيد من الأموال
 الربوية بردي من جنسه لم يجز لتقوم الجود في حقه لأن في المدول
 من خلاف الجنس إلى الجنس نهم الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام
 واشترط بأن تولى الشارح في الثلثين لا الكل فلم لا تجوز وصيته للوارث
 من الثلث والجواب أن قوله عليه الصلوة والسلام إلا لأوصية للوارث في
 جنس الوصية فيقتضي أن لا تنسب وصية مسروقة في حقه أصلاً ولأن
 تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لأنه وغيره فيما وراء الثلث سواء
 (ومنها الموت وهو مجزئ خاص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض
 والصبر يتعلق بالموت أحكام الدنيا وأحكام الآخرة أما الثانية فتأخر أربعة
 الأول ما يجب عليه على غيره بسبب ظلم الغير عليه أما في ماله أو في نفسه أو عرضه
 الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه
 من الثواب والكرامة بسبب الإيمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام
 والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) أي الموت (حكم
 الحية في أحكام الآخرة) وهي الأحكام الأربعة المذكورة لأن الغير
 للميت بالنسبة إلى تلك الأحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة إلى حياة
 الدنيا من حيث أن الميت وضع فيه للخروج وللعبوة بعد القضاء وكان له
 فيه حكم الأحياء فيما يرجع إلى أحكام الآخرة كما أن الجنين حكم الأحياء
 فيما يرجع إلى أحكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث
 وأما الأولى فأربعة أيضاً قدم الثانية لقلتها الأولى ما هو من باب التكليف
 كالصوم والصلوة والركوة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط
 من الدنيا ما هو من قبل التكليف) لأن الغرض الأداء من احتياجه يحصل
 الانقضاء وقد فات ذلك بالموت (الآلآم) فانه يبقى لأنه من أحكام الآخرة
 وقد سبق أنه فيها ملحق بالأحياء والثاني ما سارع عليه لحاجة غيره

وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالأزكوة وصدة الفطر ونفقة
 الحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين
 كالودائع والغصب (و) الموت يسقط (ما شرع عليه حاجة غيره الصلة)
 لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب
 الصلاة فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان النسخ جواز
 تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا في الذمة) فانه لا يبقى عجز
 ذمته المقدرة لانها ضعف بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها (الا ان يصح
 اليها) اي الذمة (مال) يؤدي منه او كفيل يؤكد به الذم وحيث تدبر
 ذمته كالحققة في دين حتى اذا انقضى اتى الدين ولهذا قال الامام
 الكفاة بالدين من المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفلا بخلاف الرقيق
 المحجور حيث تصح الكفاة بما اقر به او يؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه
 كالهوية ومكانته وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته
 بالدين نظرا للقرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغصب)
 لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين
 لصاحبها ولهذا لو طفر به ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث
 ما شرع له حاجة نفسه (و) الموت (لا) يسقط (ما شرع له لحاجته)
 لانه مخلوق محتاج والموت صميم فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما تقضى به)
 تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان
 الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لياسته حال حيوته مقدم
 على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متملکا بالعين اما اذا كان
 كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم)
 يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بانه
 وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه) من ثلثه اي ينفذ وصاياه من ثلث ماله
 قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان النسخ قطع حق الوارث في الثلث
 لما حجت به تدارك ما قصر فيه حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة
 الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى
 *من بعد وصية يوصي بها او دين (ثم يورث) وينقسم ماله بين الورثة (بطريق
 الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع
 نفسه به حتى لو احياء الله تعالى ما وجدته في يد ورثته من ماله بمينه اخذته

وكل ما وجب من المال
 لمقابل ما ليس مال
 فهو صلة
 فان قلت الذمة عبارة
 عن النفس المصاهرة
 والمهدد انما يكون
 من الحي والموت
 بعدم قلت ان هذه
 التسمية تبرعية لا لغوية
 وكم من معنى اصطلاحى
 ينافى اللغة كسميتهم
 الماهية ذاتية مع
 ان النسي لا يستند الى
 ذاته
 حتى لو ظفرا لفقير
 بمال الزكوة ليس له
 ان يأخذ منه

لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن
انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه
او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات
اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بمدوقه لا ينسخ
كذا في الكافي (نظر اليه) متعلق بالجميع اى ثبت هذه الحقوق على الترتيب
المذكور فنظر اليه لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا تبقى
الكتابة بعدم موت المولى (بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها احتاق معنى
و به يحصل التخلص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار) (و) كذا تبقى الكتابة بعد
موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يبقى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى
بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويتق اولاده ولا يتأذى في قبره يتأذى
ولده بتعبير الناس اياهم اى قال عليه الصلوة والسلام يؤذى الميت في قبره
ما يؤذيه في اهله (و) لذا ايضا قلنا (تفصل المرأة زوجها في العدة) لان
الزوج ماله لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حواججه
خاصة حالة الموت وهو الفصل (بلا عكس) حيث لم يكن لزوجها ان يسلمها
اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت (فان قيل المملوكة
وهي سمة العجز فاذا انتفاها الموت فلان تبقى المالكية وهي سمة القدرة اولى
اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة
المملوك فتبقى المالكية ما تبقى الحاجة ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم تنسرح لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له
والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله (واما ما لا يصلح
لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتسقي الصدور ودرك الثأر والميت غير
يحتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حواججه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه
(فيحب) القصاص (للوثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند ثبوت الحكم
عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء لاولى القائم مقامه ويؤبد قوله تعالى
* ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا * جعل ثبوت القصاص
لاولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح صفوه
حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث فريم المورث عن الدين حال حيوته
ولان الفرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حيوة الاولياء والعشائر

ويحصل ايضا بدل
الكتابة لا يفاد ديونه
فيسبغى من العذاب
ويحصل الولاء بعد

اذلوم يقتل القاتل غصده قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء
 (فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الابحضور الكل ومطالبتهم
 وليس كذلك اذ لو عني احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن الباقيين
 شيئا قلنا القصاص لكونه جزءا قتل واحد واحد لا يجزى اذ لا يمكن ازالة
 الحياة عن بعض المحل دون البعض فثبت في حق كل واحد كلاً كولاية النكاح
 للاخوة فاذا استوفى احدهم او عني لا يضمن شيئا للباقيين لانه تصرف في خالص
 حقه ولذا قال الامام الكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف
 في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير فغائب
 لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا
 معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال
 (فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث) القصاص
 ايضا (عنده) اي لا يثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
 لهم (حتى لم ينصب البعض) اي بعض الورثة (خصصا عن البعض) الآخر
 فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف
 ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء
 وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس النبوت في حق احدهما ثبوتا
 في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه
 وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب
 ان ثبوت القصاص في حق الورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه الحاجة
 الميت فاذا انقلب ما لا يصلح او العفو والمال يصلح لم اوج الميت من التجهيز
 وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه
 هو المال اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من
 حوايج الميت لورثته خلافة لاصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في
 مباحث القضاء ان المال ليس بمنقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب
 الخلف اذا كان الخلف منقولا للاصل واما اذا كان غير منقول فيجب
 بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا خلف انما يجب
 بالسبب الذي يجب به الاصل قليلا مل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا)
 اما بالصالح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للميت ابتداء

فجعل موروثا لا مكان
 الثمري والخلف قد
 يفارق الاصل عند
 اختلاف حالهما
 كالتميز يفارق الوضوء
 في اجباب النية
 لاختلاف حالهما
 بالظهور والتلوين
 كذا ههنا مخبر

ثم ينتقل منه إلى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لأن الأصل في القصاص أيضاً أن يجب للميت لأنه واجب بمقابله تقويت دمه وحيوته إلا أن إثباته للورثة ابتداءً لما منع وهو أنه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الحلف عدم هذا المانع فجعل موروثاً ففارق الخلف الأصل لاختلاف حالهما وهو أن الأصل لا يصلح لدفع حاجت الميت ولا يثبت مع الشهادة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع النجاسة والحلف قد يفارق الأصل عند اختلاف الحال كالتيه يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو أن الماء مطهر بنفسه والغراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك من قوله فيجب للورثة ابتداءً يعني أن القصاص وجب للورثة ابتداءً لكن سببه انعقد للميت لأنه المتلف حيوته وكان ينتفع بهما أكثر من انتفاع أوليائه بهما (مصحح) بهذا الاعتبار (صفوه) أي المجروح (أيضاً) لأن العفو مندوب إليه فيجب تخصيصه بقدر الامكان (أما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكتسبة أي التي يكون يكسب العباد مدخل فيها مباشرة الأسباب كالسكر أو بالتقاصد من المزيل كالجهل (فأصناف) أيضاً كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعليل الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالأكراه من الاول (الجهل) وهو عدم العلم بزمان شأن العلم فإن كان مع اعتقاد النقيض فركبوا الأقيسة (وهو) بحسب هذا المقام أربعة أقسام بين الاول بقوله (أما جهل لا يصلح عذراً كجهل الكافر) بالله تعالى ووجدانيته وصفاته كآله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضه وصادقته لوضوح البراهين القطعية وأورد بأن الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال الله تعالى ﴿الذين آتاهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ وانما ينكره جموعاً واستكباراً كما قال الله تعالى ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلوا وعلو﴾ ومثل هذا لا يكون جهلاً (واحجب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالأذعان والقبول) (ورده بعض الأفاضل بأن الأذعان حاصل فبما ذكره لأنه قلبي واجاب عن الإراد بأن ترك الإقرار فيما يعرفه ويحجده جهل ظاهراً (أقول فيه بحث لا ترك الإقرار كالإقرار لسانياً كما أن الجهل كالمجناني فكيف يستقيم جعل ترك الإقرار من قبيل الجهل بل الجواب إما بتخصيص المبالى بجهل كافر جاهل غير معاند وإما بتعميمه بجهل المماند وجعل سمية فعله جهلاً

من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار وانظارهم الانكار
 مسبب عن جهلهم بوجاهة عاقبة من ترك العمل بموجب العلم بغيره اليقين
 القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد الكافر (في حكمه لا يقبل التبديل) كعبادة
 الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيها) اى ديانتهم
 (في حكمه بقوله) اى التبديل (دافعة للعرض له) لقوله عليه الصلاة والسلام
 * ان تركوه وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل النسخ (في حكم الدنيا
 لا تصيفالهم بل استدرأجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب
 لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يمرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت)
 بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الحمر والضمان بالتلافها وجواز بيعها
 ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الحمر والوصية بها والتصدق بها واخذ
 العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصحاحهم نكاح المحارم) فيما ينهم (ان يديوباه)
 اى اعتقدوا لجواز النكاح (فيثيب به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح
 ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا
 النكاح لا يكون الوطني زنى فيجوز قاذفه (ويجب الفقة) بذلك النكاح ايضا
 لصحته بذلك المعنى (ولا يضح) ذلك النكاح مادام الزوجان كافران الا
 بموافقتهم الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يمر اذعة احدثهما فقط اعلم
 ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقد بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم
 جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للعرض بل المراد
 بالديانة الدافعة هو المعتقد السامع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال
 شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به
 الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام
 ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سياله في اعتقادهم وديانتهم
 لانه لا صبرة لديانة الذمي في حكمه اذا لم يعتمد على شرع (واما الربو افقدنها
 عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض
 فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربو ايضا (فاجاب بوجهين
 الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في باتهم ايضا قال الله
 تعالى * واخذهم الربوا وقد نهوا عنه * واستحل لهم الربوا كما استحل لهم
 ان راع كونه محظورا في الاديان كلها و اشار الى الثاني بقوله (واستثنى

من العهد يعني ان الاربوا مستثنى من عهدهم قال عليه الصلاة والسلام
الامن اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه
وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا
الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى)
كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى
ويزادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته
تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له بالفارسية دانش وهو
الامر الحاصل فى الفاعل من انصافه بالمصدر كهيئة الحركة المحسوسة
واما العلم بالحق المصدر الذى يقال له بالفارسية دانستن فتدونه متفق عليه
وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى
بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور
عنهم لكن الزاهد صرح بالاتفاق فيه وبالرواية والشفاة لاهل
الكبار وصفو مادون الفكر وعدم خلود القساق فى النار فان جميع ذلك
مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفاء الكلام
ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون
جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والازم فليترك على
ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (والمثال الثاني) (كجهل الباغي) وهو
الخارج عن اطاعة الامام يتأويل فاسد وشبهة طارية (فيضمن) الباغي
(بانتلاف نفس المادل او ماله) لبقاء ولاية الازم عليه لاسلامه (الان
يكون له) اى للباغي (منعة) اى شوكة وتظاهر (فيسقط الازم) لتعذره
حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما ائلف منهما
لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه ظالوا المراد منه انه يبقى بوجوب اداء
الضمان فيما بينهم لكنهم لا يصبرون على ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية
قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم)
لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تاتي الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر
ونهى المنكر فربى وذلك ههنا بقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا ومن مواهلى
القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و)
يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اى من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من

وكذا حال قوله (وجبر صهم) وانما وجب هذا دفعا لشركهم (بلاسة ووط
 الارث من الطرفين) اى العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل
 من ارثه فان الاسلام جامع والقول حق وكذا العكس لكن (لو ادعى
 الباغي الحقيقة) بان قال كنت على الحق وانما الآن على الحق لان الاسلام
 ايضا جامع والقول حق ولو فى زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال
 ابو يوسف لا يرث بهال لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل (ولا ضمان
 لماله المتلف) مطلق على لا سقوط فان الدار لما كانت مهددة حقيقة
 لاحكامها اذا ديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل
 ثبتت الصعوبة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك
 بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان
 ولو انحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه
 دون وجه لم يثبت واحذر منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت
 شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظر الى اتحاد الدار حقيقة
 (و) المثال الثالث (كجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) القبر القطعى الدلالة
 والا في كفر كتركوا التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما
 لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتخليل بدون الوطى على
 قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث عسيلة المشهور (او الاجماع)
 كبسع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضى
 فى امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة)
 دائرة الحدود والكفارات (كالجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح) اى
 غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (ارقى) موضع (الشبهة)
 الاول (كجهل من اقتصر بعد صفو شريكه) اى اذا عفا احد الوالدين
 ثم اقتصر الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلاقصاص
 عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يقطع القصاص فصار
 شبهة فى ذمه القصاص على قاتل القاتل (و) الثانى (كجهل من رى بحجارية
 امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير
 شبهة فى ذمه الحد حتى يندرى بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يستان
 بالوطى بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه
 وشبهة فى الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليه ولا بد فيها من اظن

لنصفق اختياره والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على المحل مع تحلف المدلول لما منع اتصاله كوطى تجارية ابتد وممتدة الكنابات فانه لا يجب عليه الحدودان قال علمت انها على حرام لان شبهة فيه نسات عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على طن الجساق لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالطن وعدمه ولذا لم تدرس له ههنا وبين اربع قوله (واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم) في دار الحرب (ام يهاجر اليها) فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انها واحداً عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافاً لفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذراً لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دار الكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم امتساره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القلة كانوا في الصلوة اسداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكابوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى ﴿ وما كان الله ليضيع ايمانكم ﴾ اى صلواتكم الى بيت المقدس (وكالجهل) من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبدانه (مأذون) فانه لا تصير وكيل ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفد تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفاً كبيع الفضول لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العبد من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر منها الا يرى ان احكام السرح لا يلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا لزم حكم العبد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (الحرة) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لحفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بدوب العزل والخير اذا الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى ديه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بحماية العبد) فانه اذا جنى خطأ بخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارس فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختاراً للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا يلزم عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله

١ كالبيع والأفيون أهم أن يفرض الإسلام ﴿٣٤٩﴾ وكثير من العلماء ذكر البيع من أمثلة الباطح مطلقا

وذكر فاضل
في شرح الجامع ناقلا
عن أبي حنيفة رجلا
أدركه رجل إذا كان طالما
يتأثر البيع في العقل
فاكل فسكر قال يصح
طلابه وعاقبه وهذا
يدل على أنه حرام وفي
المبسوط لا بأس بأن
يتداوى الإنسان بالبيع
فإذا أراد أن يذهب
عقله منه فلا يفتني له
أن يفعل لأن الشرب
على نية السكر حرام

عبد

فلا يصح لأنه علق
الخطاب بحالة متافئة
فيتمسك الخطاب
بالسكر كابتداء الخطاب
في حالة السكر لا يقال
جاء حل السكر على
مبادئ الشطاط لأن
سياق الآية وهو قوله
تعالى حتى تلعوا ما تقولون
يأباه لأنه يدل على أن
الخطاب متوجه حال
زوال العقل وقبل لا يأباه
لأن آخر من يفتني العلم
عنه بالكيفية بل حتى يعلم

بها عذر الخلفاء الدليل لأن العبد مستقل بالجنابة (و) كجهل (البيع بالبيع)
أي بيع جاره داره فإنه عذر حتى يفتنه حتى النقطة إذا علم البيع لأن دليل
العلم خفي لأن صاحب الدار يفرد بيعهما (ومنها السكر) وهو غفلة
سرور سبها ابتلاء الدماغ من الأضرار المتصاعدة يعطل العقل ولا يزال
ولذا لا يزال أهلية الخطاب وعده مكنتا لكون الذنب الذي هو سببه
اختياريا (وهو) حرام بالإجماع لكنه (أما بطريق مباح) كسكر باندوا ٩
أو بما يفخذ من الحبوب والعسل وبشرط الحر مضطرا أو طمعا (فبيع
كالأغذية) أي كإتباع الأغذية (صحة التصرفات) من الطلاق والعقار والبيع
والشراء وهو ذلك لأنه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من
أقسام المرض كاصداغ فلا يكون المشتري به مخاطبا (أو) بطريق الخطأ
وهو السكر من كل سكراب محرم كالخمر والذائق والمنصف أقلا باقى هذا
النوع من السكر (الخطاب) بالإجماع لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا
الصَّلَاةَ وَأَنفُسَكُمْ سَكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ وهذا الخطاب حال السكر لأنه
ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به
في تلك الحالة ضرورة ولأن الخطاب إن كان متوجها حال السكر فظاهر
وكذا إن كان متوجها حال الصحة لأنه يصير في التقدير كما قال الصالح إذا
سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر متافئا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
أن يقال للما قبل إذا جئت فلا تفعل كذا وإذا ثبت أنه لا ينافي الخطاب
(فلا يبطل الأهلية) لأن خطاب الشارع بنا عليها (فيلزم الأحكام) كلها
من الصوم والصلوة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولوا وفلا
هذا كالتطاول والعقار والبيع والشراء والإقرار وترويح الصغير
والصغيرة ونحوها (و) تصح (إسلامه كالسكر) لوجود أحد الركنين وجها
لجانب الإسلام فإنه يعطى ولا يسل (لأدبته) فلا يبين أمره أنه أصحنا لعدم
ركن وهو تبدل الاعتقاد كما إذا أراد أن يقول اللهم استرني وأعبدك
فيمر على لسانه عكسه لارتد (وحدان) أقرب مما لا يحتمل الرجوع (كأنود
والقذف) (أو بأسر سبب الحد) مطلقا بأن رني أو قذف حال السكر أما الأول
فلا لأنه لا يسقط بصر رجوع فكيف يدل له وهو السكر وأما الثاني
فلأن السكر إن إذا بأسر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن
إقامة الحد تؤخر إلى الصحة ليحصل الانزجار (لا) أن أقرب بما يفخذ
أي الرجوع كإقراره بمبصرة أسباب الحدود الحالية لله تعالى مثل حد الزنا

لِلْمُضَيَّانِ أَسْكَتْ حَتَّى تَعْلَمَ مَا تَقُولُ فَإِنْ قُلْتَ بِكَ كَيْفَ ﴿٣٥٠﴾ مَنِ لَعَنَ قَلْبَهُ وَأَعَمَّ فَانْ قَتَلَ الطُّفْلَ

وشراب الخمر والسرفقة فإنه إذا قرئ بشيء منها لم يحدان السكران لا يكاد
يثبت على شيء فاقبم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الآثار (ر) (وحده)
أي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام)
هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الأحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر
ولا يلزمه الحد بالإقرار بما يوجب الحد الحاصل (وزاد الإمام) أبو حنيفة
(لا يجاب الحد عدم الفرق بين الأرض والسماء) يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الأشياء ولا يفرق الأرض من السماء
إذا أومر في السكر نقصان وفي نقصان شبهة الدم فيندري بها الحد
(ومنها الهزل) فسر السج أبو منصور بما لا يراد به معنى لاحق ولا مجازي
بل يراد همسه من إفادة الفرض وفخر الإسلام بأن يراد باللفظ ما م وضعه
يرد بالوضع اسم من الشخصى والنوعى بسميه فيتناول وضع الحجر كما سبق
تحقيقه في أوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو أن يراد باللفظ معناه الحقيقى
أو المجازى ويرادفه التلجة وقيل هو أعم منها والاول أصح (وشرطه
أن يصريح به) أي شرطه أن يكون منوطاً باللسان صريحاً بقابل العقد
أنهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لأنه لو ذكر
فيه لما حصل مقصودهما لأن غرضهما من البيع هازلان لا يعتقد الناس
بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار النسيئة حيث شرط فيه
(وهو لا ياقى الأهليين) أي أهلية الوجوب وأهلية الاداء (ولا اختيار
المباشرة والرضا بهما بل اختيار الحكم والرضا به) يعني أن الهازل يتكلم بصيغة
العقد مثلاً باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد إلى الشيء وأرادته ورضاه هو إداره واستفهامه فلو فكره على الشيء
مثلاً يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا أن المعاصى والتباج بإرادة الله
تعالى لا يرضاه لأن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر إذا صرف هذا فاعلم أنه يجب
النظر في التصرفات كيف تقسم بحسب الاختيار والرضى (ما تصرفات
أما عقاب) أو أخبارات أو أنسأت لأن التصرفات إن كانت أحداث حكم
شرعى فأنشاء والأفان كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات والا
فمعقبات فالأنشاء أماناً يحتمل الفسخ والاول أماناً يتواضع التماسفان
على أصل العقد أو التمس بحسب قدره أو جسده وعلى التقدير أماناً يتقاف
على الأعراض عن الهزل والمواضعة أو على بساء العقد عليها أو على

وأنلافه موجب
للضمان والدية من ماله
على وليه قلت هذا
ليس من باب التكليف
بل من قبل ربط الا
حكم بإسبابها كربط
وجوب الصوم بشهود
الشهر فظهر أن
الخطاب يتوجه على
عدم العقل كالسكران
ولا يتوجه على عدم
العلم كالنسيء والمغنى عليه
بعدم الفهم وهذا
خلاف المعقول لأن
عدم العلم أولى بالخطاب
من عدم العقل والحق
أن السكران غير مخاطب
حقيقة بل لما قامت قدرته
سبب هو موجب من
جهة الصد عدت قائمة
زجر أهليه في حق الأثم
وووجب القضاء
باعتبار الخطاب هاهنا
اشكال
يعنى يحتمل أن يتبدل
اعتقاده وأن لا يتبدل
فرجها الثاني وفيه
يلزم أن يثبت الاسلام
لمجرد التصديق
بلا قرار

ان لم يحضرهما شيءٌ واما ان لا يتفق على شيءٍ من ذلك وحيثما ان ايدى
احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيءٍ او يدعى
احدهما البناء والآخر عدم حضور شيءٍ فنشرح في بيان الاقسام
الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بماهزله)
لما فيه من الاستغفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى
حكاية عن الكفار ﴿ انما كنا نخوض ونلعب قل الله وآياته ورسوله كنتم
تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم ﴾ فلا يرد ان الارتداد
انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافي لعدم الرضى بالحكم (والاسلام
هن لا صحيح) بوجوب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجحها
لجانب الايمان للرضاء باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كافي الاكراه لا لان

وهذا الاقرار لم يتعد
موجبا بشيء اصلا
لكونه كذبا
التواضع عبارة عن
وضع كل واحد من
المعاقدين رايهما
على شيء شدي

الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يطلها
مطلقا) اي سواء كان اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والتكاح ولا
كالطلاق والتفريق او اخبارا شرطا ولفظا كما اذا تواضعا على ان يقره بان
ينها نكاحا او بانها تبايعا في هذا الشيء بكذا اولفة فقط كما اذا اقر بان
زيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به وصدقه والهزل
يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا متقدما يحتمل الصحة والبطالان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا

(واما انشأت فان احتمل العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما
(فاما ان تواضعا) اي المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع
نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يزيد البيع فان اتفقا (على الاعراض) بان
قالا بعد البيع ان اقدار صتنا وقت البيع عن الهزل وبنا بطريق الجدة (صح)
البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لا تخافهما على الاعراض (و) ان اتفقا
(على بناء العقد عليه) اي على الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما)

اي للمعاقدين (مؤبدا) لو حود الرضى بالباشرة لا الحكم وهو الملك كافي الخيار
(ففسد) العقد كافي الخيار المؤبد (لكن لا يملك القبض) كما يملك في سائر البيوع
الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان قضى) اي العقد الذي اتفقا على انه مبنى على
المواضعة (احدهما) اي احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما
ولاية القبض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار
لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقد رآه الامام مدة الخيار ثلاثة ايام اعتبارا

بالجمار المؤيد حتى يقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار
 ما لم يتحقق التفتن ولذا قال (وان اجاز في ثلاثة اجاز لان اجاز) اي احدهما
 (وان اتفقا على ان لم يضرهما شيء) اي ان لم يقع في خاطريهما وقت العقد
 انهما بنيا على المواضة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء (صح)
 العقد عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة
 والازوم حتى يقوم المعارض لانه انما سرع للمالك والجدة هو الظاهر فيه
 فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضة التي لم تتصل بالعقد (لا عندهما)
 لان العادة جارية بان بيا على المواضة لتلا يكون الاشتغال بها عبثا
 فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتقلب ولان الاصل في العقد
 وان كانت الصحة والازوم لكن لمواضة سابقة والسبق من اسباب الترجيح
 (واجيب عن هذا بان العقد متأخر او المتأخر يصلح ناسخا للقديم اذا
 لم يمارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا يغيره هنا لان احدهما يدعي
 صدم المضي فالحق بالاعتبار ان اصله الجدة والازوم بلاء معارض يكون ناسخا
 للمواضة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البذل) بان يتواضعا مثلا
 على البيع بالف درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا
 (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة
 درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه (الاول
 الهزل في القدر والثاني) الهزل (في الجنس) وصورهما ما اذا اتفقا على
 البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يضرهما شيء او اختلفا
 في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء
 ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد منه لان العمل بالمواضة ههنا
 يجعل قبول احد الاطراف شرطا لتبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد
 وقد وجد في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد الترجيح بالاصل اولى من الترجيح
 بالوصف (وعندهما) العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني (بالمواضة
 في صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اي عند البيع في الوجه الثاني
 بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض
 وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لا مكان العمل
 بالجدة بعد اعتبار المواضة بتصحیح العقد بما بقي من المسمى عننا وهو

الاف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط
مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد
لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن
العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه بوجوب خلو العقد عن الثمن لان الدرهم
لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ)
محطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه التقص والاقالة
وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر
اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فيبين الاقسام بقوله (فله)
مالا مال فيه كالطلاق والعاق والعفو عن القصاص واليمين والتندر صورة
الطلاق والعاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد
بان يطلقها او يستعدها لانية ولا يكون وقوع الطلاق والعاق
مرادهما وهكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته
او عبده بان يعاق طلاقها او يستعده بدخول الدار او يكون ذلك هازلا وهكذا
في التذرع فكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلوة والسلام ثلث جده من
جده وهزل من جده لنكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العاق يمكن
اليمين والتذرع لمحق باليمين اقوله عليه الصلوة والسلام التذرع يمين وكفارته كفارة
اليمين والعفو عن القصاص لمحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بنى
على السراية والزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهزل راض به
وعند انعقاد هذه الاسباب وجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها
حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع فهو موقوف باطلاق المضاف
مثل انت طالق غدا واجيب بالمراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس
بعلية بل سبب مفسى والاستدلال وقت الاجاب كالبيع بشرط اختيار (ومنه)
اي بما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالتكاح فانهزل اما في الاصل)
بان يتواضعا على ارضا كما ولا يكون بينهما نكاح (فاعقد لازم) ويجب
مهر المثل للمحدث السابق (او في قدر البذل) بان يتواضعا على ان
يذكر في العقد الفين ويكون المهر الفسا (فان اتفقا على الامراض)
من الهزل والبناء على الطاهر (فالمر القان) ان اتفقا (على البناء)
على الهزل (فالق) اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابن حنيفة

فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البذل في البيع وان كان
 وصفا وتبعيا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب
 تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما شرع اطهارا
 لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
 (و) ان اتفقا (على ان لم يخضرهما نكح) من الاعراض والبناء (او اختلفا)
 في الاعراض والبناء (فقبل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابي حنيفة
 بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجع صحة العقد بانكح (وقيل)
 المهر (الفان) وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه)
 عطف على قوله او في قدر البذل اي الهزل اما ان يكون في جنس البذل
 (في الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض من الهزل (بسبب المسمى و)
 في صورة الاتفاق (على البناء) يجب (مهر المثل اجاعا) لانه بمنزلة التزوج
 بلامهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت
 المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر
 فان المتواضع عليه قد يسمى في العقل مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه
 ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح
 بدون تسمية المهر (و) في صورة اذتق (على عدم الحضور) في صورة
 (الاختلاف) في الاعراض والبناء (روى محمد) عن ابي حنيفة (مهر المثل)
 لان الاصل اطلاق المسمى عملا بالهزل مثلا يصير المهر مقصودا باصحة
 بمنزلة الثمن في البيع ولما اطلق المسمى لم يصر المهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه
 (المسمى قياسا على البيع وعندهما) اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما
 من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرحمان المواضعة
 وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل
 (ومنه) اي مما لا يستعمل الفسخ (ما يكون المال فيه مقصودا) حتى لا يثبت
 بدون الذكر (كالخلع ونحوه) يعني اطلاق على مال واعتاق عليه
 والصلح عن دم العمد (سواء هزلا في الاصل او القدر او الجس) كما اذا
 خاع بطريق الهزل بان يقول الزوجان فخلع ولم يكن باننا خلع او خاع
 على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خاع على مائة دينار على ان
 المسال الف درهم وكذا في الطلاق على مال واعتاق عليه ونحوها
 (في) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق على (عدم الحضور و)

صورة (الاختلاف) في الامراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا
 امامه فلترجع العقد على الواضحة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة
 خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط للين فلا يصح
 ان خيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأة انت طالق ثلثا
 على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقلت قبلت فعندهما يقسح
 الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق
 وان اختارت اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم (وكذا
 في صورة الاتفاق على البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه
 لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كأطلاق
 ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق
 التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكمن
 شيء ثبت ضمما لا يثبت قصدا والتمعية بهذا المعنى لانه لا ينافي كونه مقصودا
 للعاقبة بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر
 الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت
 وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتنازل لا المال وهذا لا ينافي
 الاصله بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على
 مشيئتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالواضحة بناء على
 ان الحل لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (يطل
 البراء) اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التملك ويرد بالرد فيؤثر فيه
 الهزل كخيار الشرط (و) يطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل
 بطلها (قبل طلب الموائمة) عنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يطل
 ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب الموائمة (التسليم) اي تسليم
 الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يطل بالخيار لانه
 في معنى التجارة لكونه استبقاء احد الموضين على ملكه فيتوقف على الرضاء
 بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها)
 اي من العوارض المكتسبة (السفاهة) فان السفه باختياره يعمل على
 خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون ساهوا وهو لغة الجملة
 والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعزى فرحا او غضبا
 فحصل على عمل خفيف موجب السرح والعقل مع ثباته بخلاف الغته فيناول

ارتكب كل محظور والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص
 العمل بما يقتضيه من وجه لو خامة طافته وان كان مشروعا ومجودا باسـ
 فانه البر والاحسان وان آد الى السرف والطغيان (وهو لا ينافي الاهلية)
 اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر
 عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بحصل اما نفع الله تعالى فيضا ط بالاداء
 في الدنيا ابتلاء و بمجازى عليه في الآخرة (و) لا ينافي السفه ايضا (التصرفات)
 لانه اذا اتى اهلا لعمل امانة لله تعالى ووجوب حقوقه تعالى بقى اهلا لحقوق
 العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيهها)
 لقوله تعالى ولا تؤثروا السفهاء اموالهم الآية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى
 خلق ابتاء الاموال اياهم بابتاس ورشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آسنم
 منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتهم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال
 فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند
 الامام فانه اقام السبب الظاهر لارشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو
 خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل
 مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصبر المرء فيه جدا ذلك وهو
 لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع
 من تعلق الاحكام بالمالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين
 سنة او نس منه الرشد اولم يونس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع
 مال من بلغ سفيهها اختلفوا (في حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ
 التصرف القولى (فمنه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحصر على السفيه
 سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لانه حرم مخاطب فتصرفه
 صادر عن اهله مضاف الى محله فلا ينع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى
 بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا تاما فيه بل عدم عمل به مكابرة وترك الواجب
 ولهذا مخاطب بحقوق السرف ومحس في ديون العباد وتصح عباراته
 في الطلاق والعتق والذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات
 التى تد رأيا للشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه)
 اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة
 حقه لديه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد
 وعفو هاهن المؤمن في الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر

عليها واما الثاني فثلاثا يضع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه
وانفاقه يصير معلية لديون الناس ومظنة لاستيحاب الثقة من بيت المال
للاخلاص فيصير على المسلمين وبالا وهلى بيت مالهم حبالا والجواب ان
النظر له لدينه وللمسلمين كالمفعول عن الكبيرة جاز لا واجب وانما يجوز لولم
يتضمن ضرارا فوقه من الحساقه بالصبي والمجنون بابطال عيانه
اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو افة
قطع المسافة وشرعا خروج من عمرات الوطن بقصد سير ثلاثة ايام
ولها فيها فوقها سيرا وسطا (وهو لثاني الاهلتيين والاحكام) وهو
ظاهر (لكنه سبب التحقيف) اقامته مقام المشقة اذ يجنبه لا يتجوز
مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا
(بخلاف المرض) فان منه ما ينقعه الصوم كالنخمة ومنه ما لا يضره اى لا
يوجب ازيد باده كالبرص الا يضر فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض
اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر في قصر اداء
ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات
حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجرا سواء
وعند الشافعي حكمه ثبوت الرخصة للمسافر والاختيار له ان شاء صلى
ركعتين وان شاء اتم الاربع كافي الافطار فاذا كانت لزمه الاربع وقدم
بيان تمامه في مباحث الرخصة والمزينة والتقيد بالاداء احتراز عن
القضاء فان القصر بالسفر انما ثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو
الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في
السفر لا يقضى في الحاضر الاربعين فان السفر والحاضر لا يميزان الفاشة لان
ما ثبت في الذمة لا يغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا (في تأخير) وجوب اداء
(الصوم) اى ادر لك مدة من ايام اخر لاقى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا
(لكنه) اى السفر لكونه (اختياريا) مكسو بالعبء غير واجب اضرة
لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان
تلقفه افة (لم يحمل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائما وهو مسافر (و) لم يحمل
ايضا الفطر (لمقيم صائم سافر في رمضان) قيد للمستلئين وذلك لانعدام
الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشرع وانشاء السفر باختياره
فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (وان سقطت الكفارة) لتكن الشبهة

تقوله تعالى فان كان
الذى عليه الحق
سفيها او ضعيفا
فص على اثبات
الولاية وذلك بالحبر
عليه نظرا له كالصبي
والجواب ان المراد
بالسفيه الصبي الذى
عقل بالفعل من امة
التفسير

في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر
فانه مبيح في الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة
المرض ثم بدله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حله الافطار
لانه بوجوب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فهو في اباحة الافطار
(ولا نسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم في رمضان
(ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتزان
شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان
فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي يبين به ان الصوم لا يجب
عليه (واحكامه) اي السفر (تثبت بالحرج استصحابا بالاثار) وهو ما روى
بطريق الشهرة عن رسول الله صلى تعالى عليه وسلم وعن اصحابه
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم رخصوا برخص المسافرين لجاوزتهم
المران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي مدة السفر لان حكم
العله لا يثبت قبلها لكنه ترك بناء و بناء (وفي الاقامة قبل التثنية) اي قبل ثلثة
ايام وليالها (لا يشترط موضعها) اي موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة
قبل التثنية يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد التثنية يشترط
موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل التثنية دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع
اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على
ما ليس بعدم نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امي الخطاء والنسيان وهو المراد
هنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا
وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجازان بواخذبه
بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود قصد ما قلناه ترك التثبت
ولذا عد في المكتسبة (وهو لا يافيهما) اي الاهليتين لانه لا يخل منى من
العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر
الخطاء (عن اجتهاد) فلا ياتم الخطي بعد بذل الوسع كافي التوبة والعتوى
(و) يصلح ايضا شبهة في باب (العقوبة) من حدود (حتى) لو زفت غير
امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لا ياتم) اثم الزنا (ولا يحدو لوروى الى
انسان طنه صيدا) فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور
ولا ياتم اثم قتل العمد وان اثم ترك التثبت (وان لم ينك) الخطاء (عن) نوع
(نقصير) وهو ترك التثبت والخطايا اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح

سببا (يوجب) الجزاء القاصر اهـ (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح و بترك
التثبت مخطوور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح
عذرا في سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان المدوان) فانه لو اتلف مال
انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحدث فيعتمد عصمة
المحل وكونه حائطا معذور الا بتأني عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال
انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء
صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولهذا يتعدد
بتعدد الدية لا بتعدد الفاعل لكن (على وجه التخييف) حيث وجبت على العاقلة
في ثلث ستين من حيث ان الخطأ عذر فيما هو صلة لم يقابل بالاومبنى الصلة
على التخييف (و) وجبت (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل
اذ لا يترك عن نوع تقصير بترك التثبت فصلح سببا لجزاء القاصر الدائر
بين العباد والعقوبة (و يصح طلاقه) اي طلاق الخطي كما اذا اراد
ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا بعد الشافعي لعدم القصد كالنائم
والعمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ
من عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه حتى لا يوقف عليه
بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما
يتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الطاهر اما يقام مقام الشيء
عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود
الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفرض اثره الى الظاهر
من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى
في المكر مما لا يعسر لوقوف عليه لم يحتاج الى اقامة سبب مقامهما بل جعل
الحكم متعلقا بمقتضيهما (و ينبغي ان يتعديعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه)
يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يسج فجرى على لسانه بيع
هذا العين ملك بكذا وقال الآخر قبلت مصداقائه في خطائه ينبغي ان يعقد
البيع يعنى لا دواية فيه عن احساسه ولكن مقتضى الاصل ان يعقد قاسدا
(كبيع المكره لوجود اصل الاختيار) نظر الى ان الكلام اختياري و يفسد
لغوات الرضا (ومنها الاكراه) وهو محل القيد على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوطار)
الاول (ما يعدم الرضا) وهو نهاية الاختيار بحيث يفرض اثره الى الظاهر

كما مر وظاهر ان الاكراه بدمه (و يفسد الاختيار) وهو القصد الى احد
 طرفي الممكن بترجحه على الآخر والاكراه لا يدمد لان الفصل يصدر
 عنه باختياريه كما سياتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستقدا الى اختيار آخر
 (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (المضو) فان حرمة كسرمة
 النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو المجبي) اي الموجب للجاء الفاعل
 واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من قوات النفس او المضو (و) لثاني
 (ما يدمد الرضاء ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده
 (بان يكون) الاكراه (بمهيده او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب غمايعدم
 الرضاء وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذل ربما لا يتفقون بالضرب
 او الحبس فالضرب الالين لا يكون اكراهيا في حقهم بل الضرب الجرح وكذا
 الحبس الا ان يكون مديد ايتضر منه والاضراف يتفقون بكلام فيه خشونة
 فمثل هذا يكون اكراهيا لهم قال في المنار لا يدمد الرضاء وهو ان يهتتم بمس
 ابيه او ابنه اقول عده قسمان الاكراه ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان
 من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء عنه (وهو) الاكراه (مطلقا) اي
 سواء ادمد الرضاء او فسد الاختيار او لا (لا ينافيهما) اي اهلية المكره لنفس
 الوجوب ووجوب الاداء بقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي
 (المطاب) ايضا اي لا يوجب رفع المطاب عن المكره بحال لانه مبتلى
 في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يمتنع المطاب وذلك لان ما
 اكراه عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار المطاب
 حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على
 شرب الخمر وبأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم غير حرق
 او يوجر على الترك في الحرام والرخصة وبأثم في الفرض والبساح وكل من
 الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق المطاب (و) الاكراه (لا) ينافي (الاختيار)
 ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حل للفاعل على ان يختار ما هو اهون
 عند الحامل ووافق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو
 ذلك مما اكراهه (وان افسده) اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه
 وهو رد على صاحب المصنوع حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى
 حد الاجزاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اي الاختيار افساد اختيار (صحح)
 وهو اختيار الحامل (يرجم) اي الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم

في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجمه بان تصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكره
على ائلاف مال الغير كاسيأتى (والا) اى وان لم يمكن بان لا تصح تلك النسبة
كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كاسيأتى ايضا (بقى الحكم منسوبا
الى) الاختيار (الفاصد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقصة
الى هذين القسمين ما يمكن نسبه الى الحامل وما لا يمكن فنسرح في بيان
التصرفات محسب هذين القسمين فقال (فى الاقوال لا يصلح المتكلم)
ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل
المطلوب بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه
وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل
عليه غيره ببقى مقصورا عليه فى الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح
ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبق للسان المتكلم اختيارا صلا
(فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على المتكلم
خار كان القول بما (لا ينضمح) اى لا يحتمل الفصح ولا يتوقف (على الرضا
لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكره (كاطلاق ونحوه)
من الامور العشرة التى بمجموعها قول القائل * طلاق عتاق والنكاح ورجعة *
وعقوقصاص واليمين الكذا النذر * ظهار وابلاء وفى هذه * تصح مع
الاكره عدتها عشرة * فان هذه التصرفات لا تحتمل الفصح وتتوقف
على الاختيار دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكره صح
لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انها يعدمان الاختيار بالحكم فلان
لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكره اولى (فاذا اكرهت) امر أبو عبيد
تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اى على ارتقب من زوجها المخلع
او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة (اطلق)
لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال
عليها الا موقوف على الرضا ولم يوجد كفى خلع لصغيرة حيث يقع بلا مال
(واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته على مال (يلزمان) اى الطلاق والمال
اما الاول فلان الاكره لا ينعى واما الثانى فلانها التزمته ببيعة بازاء ما سلم
لها من الزينة (والا) اى وان لم يكن مما لا ينضمح ولا يتوقف على الرضا
بل يكون مما ينضمح ويتوقف عليه (فسد) اى ينفقد فاسدا اما الانفقد
فلمصدوره عن اهله فى محله واما الفساد فلمدم الرضا (كالسبع ونحوه)

اى الاجارة وامثالها (ولا يصح بالاكراه) الجبى او غيره (الاقارير
 كلها) اى من المايات وغيرها لقياس الدليل على عدم التحير به وهو
 الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها قسمان (بعضها كالاقوال)
 فى عدم احتمال كون الفاعل آلة للحامل (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى
 الى الحامل (كالاكل) فان الاكل بضم الفير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل
 شئ من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما
 على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه
 اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان
 على ايهما (و) كذا (الزنا) فان الوطى باآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه
 عليه كان المقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف
 المذكور (وبعضها) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
 وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جملة آله تبدل محل الجناية اولا (فان لم
 من آليته تبدل محل الجناية اقتصر) الحكيم (على الفاعل ايضا) اى كما فى
 الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد
 على موضعه بالنقض لان تبدل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما جعله
 بالاكراه على الجناية فى ذلك الحال ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه
 لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضاه
 الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثلالان
 لان تبدل محل الجناية قد لا يستلزم تبدل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول
 (كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما
 اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية
 على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه
 (و) الثانى وهو ان يكون تبدل محل الجناية مستلزما لتبدل ذات الفعل فهو
 (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل
 اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لم يلزم التبدل فى محل التسليم بان يصير
 مقصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون قصرا فى ملك الغير على سبيل
 الاستيلاء فيصير البيع والتسليم خصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل
 مقصودا للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لان العقد البيع وعدم نفاذه
 فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبدل محل الجناية (نسب)

الحكيم (الى الحامل ابتداء) لانقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ
(كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا
او ما لا قيمته فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجنائية) من ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط) اي بلا مشاركة
الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية
على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير بعدا فالقصاص
على الحامل فقط لان الانسان مجبور على حب الحياة فيقدم على
ما يتوسل به الى بقائه بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيوف في يد
القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا لائم) فانه وان كان موجب الجنائية
الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل
لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم الا لا يمكن لاحد ان يعني على دين غيره ويكتسب
الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم
بلسان الغير ولو فرضنا آلة لزم تبديل محل الجناية لانها حينئذ تكون على
دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة
لزم نسبية الاثم الى كل منهما اما الحامل فللقصد قتل نفس محترمة واما
الفاعل فلا طاعته المخلوق مع معصية الخالق واشاره نفسه على من هو موثقه
والحرمان انواع * لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها
بمن تتعلق والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على
الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما
او مباحا او محرر خصاص فيه فالحرمان اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني
اما ان يحتمل الرخصة اولافهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل
السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
فقط والنوع الثالث ان في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط اولافترسح في بيان هذه الاقسام
فقال والحرمان انواع ثلثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة
كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لاجل له
الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول
في ذلك سواء فاذا استويا لاجل للفاعل قتل غيره لتخلص نفسه (والجرح)
فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف

المؤمن من الحرمة ما لنفسه (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة مكروهة الغير وضياح النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنى المرأة فيصنع الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكن معنى القتل الذى هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الائم والحد عنها (و) الثانى (حرمة نسقط كالحر والخنزير والميتة فالجبي) من الاكره بان كان بالقتل او القطع (بيدها) لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطراب بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورية والاكراه الملبى يخوف تلف النفس او المضروب من الاضطراب وان اختص الاضطراب بالتحصية يثبت في الاكره بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس والمضروب (قلوا متنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل (اثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان يعلم سقوطها: (فيربى ان لا يكون اثمًا) صرح به في البسوط واما الاكره الغير الملبى فلا يشيع المحرمات لعدم الاضطراب ولكنه يورث الشبهة حتى او شرب الخمر باكره غير ملبى لا يحدد (و) الثالث (حرمة لا تنقطع لكنها محتمل الرخصة) اى لا يصل متعلقها لكن قد يرخص للمبدق فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التي لا تحتل) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكره عليه اكره على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذا احكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى * الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) في حقوقه (التي تحتل) في الجملة كالعبادات فان الاكره على ترك الصلوة مثلا اكره على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة بمن هو اهل للوجوب مؤبد لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاهذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالمجمل من الاكره وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لامتى لانه

يعتقد الوحدانية والتبوة وما يقبهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع بفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق البعد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق البعد لو استوى الحقان لحاجته وضى الله تعالى عنه وكيف اذا ترجح حق البعد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفوت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاهرازه دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كفساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف على اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام خربة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد والحربة متعلقة بترك العصمة لانتساق بماله لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تختمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكرهاها مجبئا وخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه لها تامبذلا وبالاكره لازول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا ليدله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعها في انها لا تسقط ولكنها تختمل الرخصة بالمجبي كما سبق آنفا

✽ الختم في الاجتهاد ✽

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) في اللغة يحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ الجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه الجح من المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعى القرعى عن دليله) اللام في الحكم للاستفراق اى كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذلك المقلد وسعه في معرفة حكم شرعى لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيشة وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعى او شرعى غير قرعى وهذا التعريف على قول من لا يرى

تجزئ الاجتهاد كما هو الصواب على ما سياتي ان شاء الله تعالى وانما لم اقل
استقراخ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف
للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كما أخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد
واخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب
كابي حنيفة والسافعي ومالك واجد رحمه الله تعالى وانما قيد بالطاق
لان في المقيد يكنى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها
(ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا
(بمعانيه) اى افراد وتركيباته فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو
والمعاني والبيان سلفية وتعلما (و) بمعانيه (شرحا) سواء كانت مفهومات
اللفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او محمل
او معين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب
منها عند الرجوع (و) ان يحوى (علم السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا
(بمعناها) اى افظها الدال على المعنى لغة وشرعية واقسامها من الخاص
والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اى طريق وصولها اليها من تواتر او غيره
وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والتصحیح والضميق
وغیرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم عند الاطلاع
على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) للتأليف
في الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية المجازم
بالاسلام تقليدا ولا علم لفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب
الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريقه في هذا الزمان
ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وامكن الان سلوك طريقهم (و)
ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول
والردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم
(على احتمال الخطأ) في ذلك الحكم فلا يجزى في القطعية اصولا وفرعانا فاذا
كان فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ) بارة (و يصيب) اخرى (خلافا
للمتأثر) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا (على
ان الحكم عند الله تعالى واحد صندا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا
اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى
رأيهم ما دى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم تعدد كلف بقدر

المقدور) يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لاتعدد له التكاليف بما ليس فى وسعهم (وله) ثانيا (ان الاجتهاد) فى الحكم (محمود) أى مثل الاجتهاد (فى) امر (القبلة) يعنى ان اجتهاد المجهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) أى فى امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلى الى جهات مختلفة قبلة لما توفى فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة (فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالتأقيين كالوجوب وعدمه وهو محال) واجب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فالزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة بلوا ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله رسالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيصور ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) فى الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعنى لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم حيث (فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق) واجب بانه يكفى فى الأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثانى اننا لانسلم ان الحق فى امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام طالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيا لصح صلوة مخالف الامام لاصابتها جميعا فى جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد

صلوته يدل على حقية مذهبا (و) اما عدم إعادة المخطئ للكعبة صلوته
فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مفسودة)
بالذات حتى لو سجد لها يكفر والذجرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها
الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فى النوافل
وانما المقصود البهمة التى رضىها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس
بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد)
لان الاجتهاد الاول ان يبقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم
النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (اوصار المقلد بجتهدا) وخالف
الحكيم الذى اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان يبقى حقا لزم
اجتماع المتنافيين واللزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اى الخلاف بيننا
و بينهم انما هو (فى النسخيات لا العقلية) كبحث تتعلق بالذات والصفات
والافعال من الالهيات والنبوات فان الملمين اجمعوا على وحدة المصيب
فى العقلية (الا عند بعضهم) اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري
والباحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل
لان المطلوب فيها هو اليتين الماصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدود
العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد
(المخطئ) فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسخ
فيه (وان كان مخطئا انتهاء) اى بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنة) على الاجتهاد
الخطاء حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمر و بن العاص * احكم على انك ان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة * والحسنة لا ترتب على
الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للشقة الاجتهادية
لا لالصابة فى الدليل لانا نقول لدليل اذا لم يكن شرعا فلا خذبه ان لم يؤد
الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى الى الثواب
(وقيل لا) اى ايسر يصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاه وهو اختيار النسخ
ابى منصور لاطلاق الخطاء فى الحديث يعنى ان الخطاء المذكور فى الحديث
السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكمال والخطاء النكال هو الخطاء
ابتداء وانتهاه (قلنا) وسلم لا اعتداده فى الاصول يعنى لان سلم اولان اقتضاء
المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول فانه امر خطائى لا صبرة به

في مقام الاستدلال ولوسيلة ذلك (قد تختلف هنا مقتضاها) أي الذي هو الكمال
 (لما نفع ترتب الحسنة) فإن الحديث لما دلل على ترتب الحسنة على الاجتهاد
 ولو خطأ امتنع حل الخطأ على الكمال إذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه
 (ولا يعاقب) المجتهد (عليه) أي على الخطأ ولا ينسب إلى الضلال بل يكون
 معذورا وما أجورا إذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فليزل الحق خلفا
 دليلا (الآن يكون طريق الصواب) والدليل الموصل إليه (يتنا) فخطأ
 المجتهد بتقصيره وترك مسألة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل
 من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا
 على أن طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) أي الاجتهاد
 (لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا في أن الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة
 فقط هل يجوز أم لا فقولنا لا يجوز وقيل لا للمجوز أو لا للزم العلم بجميع المآخذ
 لزعم العلم بالاحكام كلها لأنه لا يزمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كما قال
 رحمه الله تعالى في بعض الاحكام لا أدري وثانيا أن امارات غير تلك المسئلة
 كالعدم في حقها والجواب عن الاول أنا لانسليمه لا يزمه لجواز أن يعترض
 ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر
 لتشوشه واستدطائه زمانا وعن الثاني أنا لانسليم ذلك لجواز تعلقها
 بما لا يعلم تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه في المحيط بالبعض يقوى احتمال
 الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف أو ينعدم
 فيحصل ولنا في أن كلاما لا يعلم يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم
 المانع والجواب أن المقروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا وثبانا
 أما بأخذه عن المجتهد أوجع اماراتها التي قررناها الأمتة وضموها كلا إلى
 جنسه فيحصل ظن عدم المانع والتردد بينهما توقف ابن الجاجب وترك
 أكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى
 عن الامام لما صرح في حدائقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل
 وإن المقلد يجوز أن يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل (واقول)
 التحقيق أن الاجتهاد الذي هو الفقاعة كالبلغة وسائر العلوم التي هي
 عبارة عن الملكات فكما أن الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام
 بل نوع منه من شكر أو شكاية أو مدح أو ذم على مقتضى الحال لا يكون

بليغا ويصل قصد الخواص والمزايا بمنزلة عدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله فلا ينافي ذلك صدور لادري من المجتهد لماسبق * قد رفع خيام الاختتام بعون الله الملك العلام * هن نفائس عرايس الكلام * التي رصعتها ماشطة العقل بينان الافهام * وكستها حلل البيان والاهلام * ابدى العبارات والسن الافلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمس وخمسين ومائة * والحمد لله على الانعام * والسلام على سيدنا ونبينا محمد عليه الصلوة والسلام

المجد لله الذي منحنا باكمال طبع هذه المجلة الفخيمة الموسومة عمارة الاصول في شرح مرقة الوصول * التي لم يسمح بثلثها الزمان وافكار الفحول * الا واحد بعد واحد وفاق عند النفاذ بالقلم الوفا على نظائرها بالحسن والبهاء * وفاضت جداول انهارها في فيفاء القلوب بالتوى والهند ورصفتها في صفوف السطور بنان الفاضل الفقيه الامي * ورصعتها على صفحة الصحائف براعة الامجد اللوذعي * فريد عصره وحيد دهره المشهور الموصوف بتلاخسر وجاراء ربه حسن سعيه في اولاه * واسين على ضريحه من يد فضله في اخراء * في زمن من فوض يده زمام امن الامة * وقد بكفاية حمايته استراحة الافا ليم والملة * السلطان ابن السلطان (السلطان الغازي عبدالحميد خان) بسط المولى بساط عدله ومرجته على مفارق الانام مدى اوانه وساعته * وقبض على من ينفي عن قبول امره وعنا عن تقلد ربة طاعته * في مطبعة الحاج محرم افندي البوسنوي سهل المولى ما آربه الديوي والايروي * وتصادف ختام طبعها في اواخر رمضان المبارك

لسنة ست وتسعين

وما بين والف

